فرويد ـ التحليل النفسي
والفلسفة الغربية المعاصرة

ترجمـــة: زياد الملاّ

مراجعة: د. تيسيـر كم نقش

الطبعة الأولى - 1997

دار الطليعة الجديدة

سوريا - دمشق - ص.ب 34494

هـ: 7775872

فرويد ـ التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة
فاليري ليبين؛ ترجمة تيسير كم نقش. - دمشق: دار الطليعة الجديدة ١٩٩٦. - ٢٣٧ ص؛ ٢٤سم.
١ - ١٩٠ ل ي ب ف ٢ - ١٩,١٥٠ ل ي ب ف ٣ - العنوان
٤ - ليبين ٥ - كم نقش
ع - ٩/٢٠٧٠ /١٩٩٦ مكتبة الأسد

تنضيد واخراج: هالة قطوم

صمم الغلاف: جمال سعيد

تنفيذ الغلاف: بلاتينيوم

مدخل

تكثر، في الأدبيات الغربية، الدراسات والأبحاث والمقالات المكرّسة لدراسة مختلف جوانب التحليل النفسي. ويحاول واضعوها إدراك الأفكار التحليلية النفسية، وتحديد مكان «سيغموند فرويد» (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) في تطور الثقافة الغربية، وإعطاء تقويم علمي وعقائدي للتحليل النفسي، وللفرويدية ككل. وليكن معلوماً أن في تفهّم فن علاج الأمراض بواسطة التحليل النفسي وتقويم تعاليم «فرويد» حول الثقافة والإنسان، على حدّ سواء، ذلك القدر من التناقض، بحيث أنهما لايخضعان، فعلياً، لتأويل واحد. وفي كل الأحوال، إن آراء الكتّاب الغربيين المتعدّدة وأحكامهم المختلفة حول التحليل النفسي، تدلّ على وجود مناهج متنوّعة، وأحياناً وجهات نظر متعارضة بصدد جوهر التعاليم الفرويدية.

يعترف علماء كثيرون أنه لوحظ، في الفترة الأخيرة، هبوط في سمعة التحليل النفسي، سواء في أعين الاختصاصيين، أو لدى أولئك الذين كانوا مولعين بأفكار التحليل النفسي. فالبروفسور «جيمس مارمور»، أستاذ الطب النفسي في جامعة كاليفورنيا، يذكر أن سمعة التحليل النفسي، في الولايات المتحدة، قد هبطت، في العقود المنصرمة، بنسبة ملحوظة(1). ففي عام ١٩٤٨ وحسب شهادة الطبيب النفسي «ج. غيف»، إن كل طبيب نفسي، في الولايات المتحدة، كان يودّ أن يصير محللاً نفسياً، بينما انخفضت النسبة، في عام ١٩٦٠ إلى السبع، وفي عام ١٩٦٣ بنسبة واحد من كل عشرين(2). وفي نيسان من عام ١٩٦٨ وقبل عدة أيام من الانتفاضة الطلابية، في جامعة كولومبيا، أعربت المحلّلة النفسية، ابنة مؤسس التحليل النفسي، واسمها «آنا فرويد»، عن الأسف بسبب أن الشبيبة صارت تبدي اهتماماً أقلّ بتعاليم التحليل النفسي، وهذا، حسب رأيها، يشكّل تهديداً لمستقبل التحليل النفسي(3).

في بداية السبعينات، اضطر «أ. فروم»، وهو واحد من ممثلي الفرويدية الجديدة المعروفين، للتأكيد على أن ذروة التحليل النفسي، في العقود الأولى من القرن العشرين، لم يحلّ محلّها هبوط في التأثير الفكري للفرويدية على «الانتيليجينسيا» الغربية فحسب. بل إن ما حلّ محلّها أيضاً، هو أزمة نظرية التحليل النفسي نفسها، لأن التحليل النفسي، في اعتقاده، قد أصبح تعاليم مرموقة تجتاز الطريق من النظرية الراديكالية إلى الكونفورمية (الامتثالية)(4). هذا، ويشاطر وجهة النظر هذه عدد من الباحثين الغربيين. ومثال ذلك هذا العامل في الأبحاث العلمية «جيمس غيدو» في معهد شيكاغو للتحليل النفسي، والذي يشير إلى أنه لوحظ، في الفترة الأخيرة، على نطاق واسع، تلمّس الأزمة في التحليل النفسي المعاصر(5)». وكتب «ل. شيرتوك» بدوره، وهو مشرف على مركز «ديجيرين» للطب النفسي الجسدي، أن «علائم عديدة تشير إلى الأزمة التي يعاني منها التحليل النفسي في يومنا هذا(٦)».

بيد أنه كان من الخطأ عدم التقويم الكامل لتأثير الفرويدية في الحياة الروحية لبلدان الغرب، إذ أنه، رغم الهبوط الفعلي في هيبة التحليل النفسي وشهرته، أمام أعين عدد من العلماء، فإن أفكار التحليل النفسي تحظى، في العالم الغربي، كسابق عهدها، بالتداول الواسع. وإن الاعتراف بحقيقة أزمة

التحليل النفسي لايعني أن منظّريه مستعدّون للتخلّي عن طريقة التحليل النفسي في دراسة الفرد والثقافة والمجتمع. مثلاً، عبّر «أ. فروم» عن الأمل في أن التحليل النفسي، إذا ابتعد عن مواقع الامتثالية والاحترام والوقار، واكتسب، مرة أخرى، محتواه النقدي، فإنه سوف يستطيع أن يصير نظرية تقدّم اسهامها في معرفة الانسان.

يحاول «ج. غيدو» إعادة استيعاب نظرية التحليل النفسي معتبراً أن انبعاث تعاليم التحليل النفسي مرتبط بطرحه لمفهوم التنظيم الذاتي لتسلسل الأهداف والقيم، إلى المقام الأول. وإن أستاذ علم النفس في جامعة «ويسكونسين» مقتنع أنه، رغم الموقف النقدي من التحليل النفسي، من جانب عدد من العلماء، فإن النظرية الفرودية عن الانسان، تظلّ مؤثرة وذات نفوذ في يومنا أيضاً(7). ويؤكد «ب. فاريل» أستاذ الفلسفة في جامعة شيكاغو، أن نظرية التحليل النفسي، حتى ولو لم يتم وضعها بكليتها ضمن إطار المعرفة العلمية الصارمة للإنسان فهي، مع ذلك، تثير، وسوف تثير، لفترة طويلة، الاهتمام الكبير في مجال البحث لإيجاد الحقيقة(8).

من الضروري أيضاً الأخذ بالحسبان حقيقة أن نقّاد الفرويدية الغربيين لايقفون ضد التحليل النفسي، بصورة عامة، بل، فقط، ضد أفكار التحليل النفسي التي كشفت، مع مرور الزمن، عن طابعها ضيّق الأفق نظرياً، وعديم الأفق عملياً. ويؤكد «ج. مارمو»، على وجه الخصوص، أن «أولئك الذين ينتقدون بعض جوانب نظرية التحليل النفسي وفن المعالجة، عليهم، مع ذلك، أن يركّزوا على ألا يصعدوا من «البانيو» سوية مع الماء والطفل بعنف(9)». وعدا هذا، إن انبعاث التحليل النفسي، في الغرب، في السنوات الأخيرة، يتوافق مع صياغة ووضع مختلف النظريات الفلسفية، التي يحاول واضعوها الجمع بين طريقة التحليل النفسي في دراسة الإنسان والثقافة، ورؤية وجود الإنسان في العالم، الفلسفية ــ الآنتروبولوجية والوجودية والمتفرّدة والشخصانية والبنيوية.

ورغم أن بعض الباحثين الغربيين يفترضون أن «الفلاسفة لا يعيرون الإهتمام الكافي لفرويد(10)» فإن الإهتمام بالتحليل النفسي، في العالم الغربي، يحظى، في الوقت الحاضر، باهتمام غير قليل، وهو يتجلّى، بالذات، تحت شعار الإدراك الفلسفي لأفكاره وتصوّراته ومعناه العام.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار الظرف الأخير، فإننا نسجل أن دراسة العلاقة بين التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ليست مبرّرة فحسب، بل هي ضرورية وملحّة أيضاً. وإن هذا الكتاب مكرّس للكشف عن هذه النقطة بالذات. ففيه يتمّ البحث عن الصلة المتبادلة بين تصوّرات التحليل النفسي ومختلف التيارات الفلسفية في الغرب. بيد أنه، قبيل الشروع في هذه الدراسة، بودّي التأكيد، على الفور، أن «تدّخل» أفكار التحليل النفسي في الفكر الفلسفي الغربي، ليس ظاهرة جديدة، بهذه الدرجة الكبيرة، حسبما يبدو للوهلة الأولى. وفي واقع الأمر، رغم أن الكثيرين من المحللين النفسيين يسعون إلى الإلحاح على الصفة العلمية للتحليل النفسي الذي لا يجمعه جامع مع الإدراك الفلسفي لوجود الإنسان في العالم، فإن تعاليم فرويد في التحليل النفسي، ومنذ ظهورها، لم تقتصر على الزعم بالتعميم الواسع للطابع الفلسفي، بل أدرجت في إطارها مبدأً خفيّاً، يقوم على خلق فلسفة خاصة بالتحليل النفسي.

وليس من قبيل المصادفة أن يتوجّه الكثيرون من الفلاسفة الغربيين، بعد اكتشافهم منافساً جديداً في صورة التعاليم الفرويدية حول الإنسان والثقافة إلى إعادة الإدراك النقدي لتصورات التحليل النفسي. ففي العشرينيات من قرننا، أي عندما انطلقت أفكار التحليل النفسي إلى الميدان الدولي، وانتشرت في عدد من بلدان الغرب، صار التحليل النفسي مادة للنقد من جانب المدرسة الوجودية والأنتروبولوجية الفلسفية في

شخص «ك.ياسبرز» و«م.شيلر». وفي وقت لاحق، تعرّضت مفاهيم التحليل النفسي لنظرات انتقادية، من قبل فلاسفة مثل «ل. فيتينشتاين» و«جان بول سارتر» و«أ. مونيه» و«ك.بوبير». ولكن النقد الفلسفي أدّى، في نهاية المطاف، كما سوف يتبدّى هذا في أثناء الاستعراض اللاحق للموضوع، إلى محاولات عديدة لتكوين تعاليم فلسفية جديدة قائمة على تعايش الأفكار المتنوعة الوجوه، ومن ضمنها أفكار التحليل النفسي.

إن المقصد الفلسفي لتعاليم التحليل النفسي حول الإنسان والثقافة جليّ للغاية. وأما كون هذا المقصد يستتر بكل الوسائل، من قبل الكثيرين من المحللين النفسيين الذي يبذلون جهودا هامة، بغية تقديم التحليل النفسي بصفته علما أصيلاً وليس فلسفة، فهذه نقطة أخرى. فالمحلّلون النفسيون بالذات هم الذي أسهموا في ظهور مختلف الخرافات ودعمها عن فرويد وتعاليمه.وفي الوقت الحاضر، كما يبيّن عالم النفس الأميركي والمؤرخ العلمي «ف.سالوفيه»، توجد كثرة من السيناريوهات التي وضعها المحلّلون النفسيون لتبرير أساطير التحليل النفسي ودعمها، حول فرويد على اعتباره شخصية بطولية وعالما أسّس علماً «جديداً» قائماً على حقائق الملاحظة السريرية، وإن كانت كل السيناريوهات، في الواقع الفعلي، لا تتطابق مع التاريخ الحقيقي لظهور أفكار التحليل النفسي وتطوّرها(11).

ومن غير الصحيح القول إن جميع الباحثين الغربيين، دون استثناء، يشاطرون الأسطورة التي خلقها المحللون النفسيون حول التحليل النفسي، كعلم لا يجمعه فقط جامع مع الفلسفة،والتي تخصّ العالم الغربي، يمكن إدراكها في هذه المسألة أيضاً. وفي كل الأحوال، يمكن فرز ثلاثة مواقف نموذجية يتخذها الباحثون الغربيون في دراسة العلاقة بين التحليل النفسي والفلسفة.

يتمسّك بعض المنظّرين برأي مفاده أن التحليل النفسي، بالفعل، لا يعتبر فلسفة، وأما فرويد فكان دائما يؤدّي دور المناهض للفيلسوف. وعلى هذا النحو، حسب رأي «ل.بيفين» و «تشيه.بريز» و «ج. دونسيل»، لا يمكن أن تتم دراسة التحليل النفسي، كفلسفة للإنسان، أو للنظرات والعقائد، وأما مؤسسه فكان يتجاهل، بصورة كلية، الفلسفة كما هي(12). ويرى «تشيه. هينلي» أن العلاقات التالية هي الممكنة بين التحليل النفسي والفلسفة.

أولاً: يمكن للمبادىء الفلسفية أن تستخدم لنقد التحليل النفسي.

ثانياً: يمكن لمعطيات التحليل النفسي أن تبدو مفيدة لتوضيح القضايا الفلسفية التقليدية.

ثالثاً: يمكن للتحليل النفسي أن يكون مفيداً من أجل التفهم الأفضل للمنابع السيكولوجية لظهور الأفكار الفلسفية، غير أنه يعتقد أن «التحليل النفسي ليس فلسفة(13)».

ينطلق باحثون غربيون آخرون من أن التحليل النفسي يتطلّب تفهماً وإدراكاً فلسفياً، وأما فرويد فيمكن النظر إليه كعالم طرح تساؤلات فلسفية وحاول الإجابة عنها على طريقته. أما الفيلسوف الفرنسي ب.ريكيور فيرى أنه إذا كان التحليل النفسي ليس مادة فسفية، فهو، على أقل تقدير، مادة لأجل الفلاسفة(14). وإن التأملات الفلسفية عند «ج.لولد» و «س.كانت» و«ج. ليفين»، حول التحليل النفسي، مفيدة. إن فرويد هو ناقد متفلسف. وإن تأملاته حول قضايا الفلسفة التقليدية دقيقة وعميقة(15). وحسب اعتقاد «س. غولدبيرغ»، تتصف أعمال فرويد بـ «النبض الفلسفي(16)». غير أنه إذا أقدم بعض المؤلفين على التأكيد أن كتابات فرويد الأولى كانت تتضمن، في المهد، أفكاراً قام على أساسها كل تركيب فلسفته، فإن باحثين آخرين يرون أن أعماله الأخيرة فقط هي التي تجلّى فيها الميل إلى الفلسفة(17).

وأخيراً يتحدث بعض المنظّرين عن فلسفة التحليل النفسي التي تنفذ من خلال كل أفكار فرويد وتصوّراته. ورغم أن العلماء الغربيين لا يعيرون أبداً الاهتمام الدائم بالتوجّه الفلسفي لتعاليم فرويد في التحليل النفسي، إلا أنه ثمة أشخاص من بينهم، يرون وجود مسوّغات للنظر في التحليل النفسي بصفته فلسفة. ففي أواسط الخمسينيات نشر «هربرت ماركوز» كتابه «آريوس الحضارة» طرح فيه هدفاً يقوم على الإسهام في تطوير فلسفة التحليل النفسي(18). ويعتقد كل من «ب. تيليخ» و«د.بانكيلوفيتش» و«و.باريت» بوجود قالب فلسفي للتحليل النفسي ونواة فلسفية لما وراء سيكولوجية فرويد(19). ويدعو «أ. فروم» إلى تطوير جوهر التعاليم الفلسفية ذاته بواسطة إعادة الإدراك النقدي لأساسها الفلسفي(20). ويرى كل من «ج.مايرهوف» و«ر.شيفر» و«ج.كلاين»، أنه تتستر وراء البنيان العلمي للتحليل النفسي، بهذه الدقة أو تلك، فلسفة مصاغة عن الإنسان والتاريخ والحضارة. وكانت المحاولات الفرويدية لتأسيس نظرية عامة للنفس، عبارة عن مشروعات فلسفية تعود إلى مجال فلسفة العلم. ويؤكد «ر.فاين» مدير المركز النيويوركي لتدريس التحليل النفسي أن «التحليل النفسي يمكن دراسته كمنظومة فلسفية تحلّ محلّ سائر الاتجاهات السابقة في الفلسفة (22)».

وبالطبع، إن آراء المنظّرين الغربيين هذه أو تلك، ليست أكثر من أرضية وإطار يختفي وراءه أحياناً، في صيغة مسدلة النقاب، جوهر تأويلات وتفسيرات للتصوّرات الخاصة بالتحليل النفسي. لذا لا ينبغي الحكم على صلة تعاليم فرويد في التحليل النفسي مع الفلسفة، حسب هذه الآراء، بقدر ما ينبغي الحكم عليها وفقاً للمنطق الداخلي لتطوّر أفكار التحليل النفسي ونفاذها في تركيب المعرفة الفلسفية المتمثلة في مظهر مختلف الاتجاهات والمدارس الفلسفية التي انتشرت في العالم الغربي. وإن الكشف عن هذه المسوّغات الجوهرية التي تقدم، حسب ما هو مفترض، تصوّرات متماثلة حول العمليات الفعلية لتدخّل تصوّرات التحليل النفسي في الثقافة الغربية، هو المهمة الرئيسية لكتابنا هذا.

تبدو الدراسات من هذا النوع هامة، نظرا لأنه تنتشر على نطاق واسع، في الأدبيات الوطنية، وجهة النظر التي لا تملك الصلة بين التحليل النفسي والفلسفة بموجبها، أهمية مبدئية. وفي أفضل الأحوال يتمّ الاعتراف ببعض المنابع الفلسفية لتعاليم فرويد في التحليل النفسي. بيد أنه يتمّ رفض التصوّرات حول تأثيرها الجوهري في الفكر الفلسفي المعاصر. وعدا هذا، ثمة رأي يقول إن تأملات فرويد الفلسفية المتضمّنة في أعماله، في الفترة المتأخرة من حياته، ليست شيئاً آخر سوى الابتعاد الذي لا مبرّر له، عن الحقائق العلمية الملموسة والتجربة السريرية للتحليل النفسي.

أعتقد أن هذه التقويمات للتحليل النفسي وغيرها مشروطة، في الأدبيات الوطنية، بقوالب جامدة متوضّعة في أجواء القبول بتعاليم فرويد في التحليل النفسي، من خلال منظار المبادىء الأيديولوجية السائدة سابقاً، إذ تعود جذورها إلى المعارك الفكرية في العشرينيات ــ الثلاثينيات عندما أخذ الناس، نتيجة للحملة التي بادر بها ستالين للصراع مع «العصابات التروتسكية المضادّة» في العلوم (لقد توجّه «تروتسكي» إلى تعاليم فرويد في التحليل النفسي معتبراً إياها مادية ومنسجمة مع الماركسية)، يفسّرون التحليل النفسي والفرويدية بأنهما ليسا سوى «مذاهب ضارّة» سياسياً وأيديولوجياً.

هذا ويفترض الكشف عن تاريخ هذه المسألة دراسة خاصة تخرج عن نطاق هذا الكتاب. إنها مهمة هامة دون ريب، إلا أنها تتطلب جهوداً جديدة لتعميم تلك المادة التي يمكن استقاؤها من مصادر متنوعة ومتوفرة اليوم في متناول الباحثين لدراستها. ولكن، ضمن حدود الدائرة المرسومة للمسألة فإنه يكفي التأكيد على أن القوالب الجامدة المتوضعة سابقاً تجاه تعاليم فرويد في التحليل النفسي لا تزال ماثلة. ويمكن

تفسير ذلك، على الأرجح، بعدم وجود التقويم الكاملْ من جانب بعض الباحثين،لفلسفة التحليل النفسي ولصلة أفكار التحليل النفسي بالمدارس الفلسفية الأجنبية، على حدّ سواء. ولهذا السبب كان من الضروري استجلاء الصلة المتبادلة التاريخية والمنطقية، بين تعاليم فرويد في التحليل النفسي والتيارات الفلسفية المعاصرة.

يفترض إبراز هذه الصلة المتبادلة دراسة ثلاثة جوانب مترابطة فيما بينها ترابطاً وثيقاً، بحيث تتيح المجال، حسبما نأمل، للحكم بكل المعرفة، على العلاقات بين التحليل النفسي والفلسفة.

أولاً: من الضروري تحديد ما إذا كانت الأفكار الفلسفية التي سبقت العصور قد أثّرت في تشكّل تصوّرات التحليل النفسي ومفاهيمه.

ثانياً، ينبغي مناقشة مسألة ما إذا كان بالمستطاع، بكامل المسوّغات، التحدّث حول فلسفة التحليل النفسي وفيم يكمن جوهرها.

ثالثاً: من الهام تبيان مدى وكيفية تأثير أفكار التحليل النفسي، بدورها، في الفكر الفلسفي المعاصر في الغرب. إن بناء هذا الكتاب المقترح ومحتواه إنما يخضعان، وبالذات، للكشف عن هذا الهدف الثلاثي الموحّد.

الباب الأول

الفلسفة والتحليل النفسي

فيما يتعلّق بالجديد
فإنه لا وجود لهذا الإنسان
الذي، بإطّلاعه العميق
على العلوم وملاحظته
للعالم، لم يتشبّع
بالفكرة الثابتة بأنه
«لا شيء جديد على الأرض»

فرنسيس بيكون

الفصل الأول

موقف فرويد من الفلسفة

يؤكد الكثيرون من الباحثين الغربيين أن تعاليم فرويد في التحليل النفسي تقوم على حقائق المراقبة السريرية لمرضى الهستيريا، وعلى دراسة مؤسس التحليل النفسي لأحلامه الذاتية. إذ تكمن مصادر التحليل النفسي، في اعتقاده، في تصوّرات نهاية القرن التاسع عشر ومفاهيمها النفسية، العقلية والفيزيولوجية. أما ما يخصّ الأفكار الفلسفية، فهي لم تترك أي أثر على فرويد، على الإطلاق. ولا يعود السبب فقط إلى أنه كان ينظر بتحيّز مسبق، إلى تأملات الفيلسوف المجردة، بل إنه أيضاً لم يتوجّه فعلياً أبداً إلى الأبحاث الفلسفية. وليس من قبيل المصادفة مثلاً أن يشير «ج. براون» إلى أن فرويد نفسه قد أكد، غير مرة، أنه لم تكن لديه أية نظرات فلسفية(23). وإذا كان بعض الباحثين يحاولون إثبات التماثل بين أفكار التحليل النفسي والتأملات الفلسفية لـ «شوبنهاور» أو «نيتشه»، فإن هذا عبارة عن سوء فهم، نظراً لأن فرويد قد أعلن جهاراً أن نظرات هؤلاء الفلاسفة لم تؤثر في قيام التحليل النفسي، وأنه لم يكن مطّلعاً على أعمالهم، في فترة تشكّل مفاهيم التحليل النفسي الأساسية. وعليه، يمكن القول، حسبما يعتقد «ف.هوليتشير» أن فلسفة «شوبنهاور»، بكل توافقها مع التحليل النفسي، «لم تؤثر تأثيرا مباشراً في تطوّر أفكار فرويد(٢٤)».

ويرى باحثون آخرون أن بعض الأفكار الفلسفية كان بإمكانها أن تؤثر في نشوء مفاهيم التحليل النفسي المختلفة. ومن هؤلاء الفلاسفة الذين أعطت تأملاتهم عن الإنسان، دفعاً نحو تشكل تعاليم فرويد في التحليل النفسي، «أرسطو» و «أفلاطون» و «شوبنهاور» و «نيتشه» وغيرهم. الحقيقة أنه لا تظهر، في الأدبيات الغربية، إطلاقا، تقويمات واحدة للنظريات الفلسفية، بصدد تأثيرها في فرويد. و عليه، إذا كان بعض المنظرين يعتقدون مثلاً أن «ديكارت» اتخذ موقفاً «منسجماً مع موقف نظرية التحليل النفسي(25)» بينما التراكيب النظرية الفرويدية «تنبثق من الفلسفة الديكارتية» فإن «جوهر التحليل النفسي» في رأي باحثين آخرين (26) إنما «يكمن في ابتعاده عن الثنوية الديكارتية(27).

في هذه الحالة لاضرورة للولوج في جدل مع الباحثين الغربيين بصدد ما إذا كان ينبغي استخلاص تعاليم فرويد، في التحليل النفسي، مباشرة من فلسفة «ديكارت». من الهام فقط التذكير بأن مشاطرة أسطورة مقدمات ظهور التحليل النفسي، المرتبطة بالعلوم الطبيعية حصراً، لا تقتصر على كل المنظرين الغربيين، ففي العقود الأخيرة، عندما بدأت، في الغرب، تظهر الأعمال التي يطرح فيها مؤلفوها، وعلى

النقيض من المفاهيم المستهلكة عن فرويد، سيرة الحياة «البديلة» لمؤسس التحليل النفسي، فقد صارت في متناول الرأي العام تلك المواد الفعلية المجهولة، التي تكشف عن جوانب جديدة من تارخ تشكل تعاليم التحليل النفسي. وقد تمكن، على وجه الخصوص، عدد من هؤلاء الباحثين من أمثال «ج.ايلنبرغر»(28). و«ف.سالوفيه» و«ر.كلارك» و«إ.تورنتون» و«ب.غيه»، بصورة مقنعة وكافية، من تبيان مصادر ظهور التحليل النفسي، ومن ضمنها الطابع الفلسفي.

من ناحية أخرى، تظل العلاقات المتبادلة بين الفلسفة والتحليل النفسي، مع ذلك، «بقعة بيضاء» في الأدبيات الغربية والوطنية، على حدّ سواء. إن الصلة التاريخية بين الأفكارالفلسفية وتعاليم فرويد في التحليل النفسي غير مبحوثة بصورةٍ كافية، كما هو جليّ. ويضطر للتحدّث عن ذلك، حتى أولئك العلماء الغربيون الذين بذلوا جهوداً غير قليلة لإلقاء الضوء على تاريخ تطور التحليل النفسي. ويذكر «ج.ايلينبيرغر» أن «مصادر فرويد الفلسفية متنوعة. بيد أنه بالرغم من كثرة الأبحاث، فهي، حتى الآن، غير معروفة جيداً بصورة كافية(29)». ومع ذلك هل يمكن التأكيد، بما يكفي من الحجج والمسوّغات، أن نشوء التحليل النفسي قد تحقق، إلى حدّ كبير، تحت تأثير الأفكار الفلسفية؟

لنلق نظرة على ما يقوله فرويد نفسه في هذا الصدد. ففي وصفه لتاريخ تطوّر حركة التحليل النفسي، في أحد أعماله، ودراسته للتعاليم التي طرحها هو نفسه، يعلن بصورة قطعية: «في مجال تكوين التعاليم عن التضييق، كنت، مستقلاً بالتأكيد. فأنا لا أعرف أيّ تأثير كان قد قرّبني منه. وأنا، لفترة طويلة، اعتقدت أن هذه الفكرة أصيلة تماماً ما دام «و.رانك» لم يبيّن لنا المكان في عمل «شوبنهاور» (العالم كإرادة وتصوّر)، حيث يحاول الفيلسوف شرح الجنون. إن ما يقال هناك عن المقاومة (المجابهة) لأية ظاهرة معذّبة، من ظواهر الواقع، ومدى التطابق مع مضمون مفهوم حول التضييق، فأنا فقط بفضل عدم سعة إطلاع، امتلكت إمكان تحقيق اكتشاف حقيقي أصيل(٣٠)».

ويستند فرويد، في أعماله الأخرى مباشرة إلى «شوبنهاور» ويستشهد به. ففي مناقشته لمسألة النزعة الجنسية، يؤكد أن «شوبنهاور» فقد أشار، منذ فترة طويلة، إلى أيّ مدى تتحدد أفكار البشر وآراؤهم «مسبقاً بالميول الجنسية(٣١)» و«أهمية الحياة الجنسية» التي لا تقارن بأي شيء آخر(٣٢). وفي وضعه أسس التصوّرات والمفاهيم، في العشرينيات، حول «غريزة الموت» كتب فرويد أنه، في الوقت ذاته، قد سقط، دون قصد، «في مرفأ فلسفة شوبنهاور(٣٣)». وللعلم، يستشهد فرويد بالفيلسوف الألماني في فترة مبكرة أكثر، من نشاطه النظري، حيث لم يجد مفهوم «غريزة الموت» عنده بعد، إثباتات التحليل النفسي. فقد كتب «إن مسألة الموت، حسب رأي شوبنهاور، تقف على عتبة كل فلسفة(٣٤)» فضلاً عن هذا، كن فرويد يكرّر بإصرار أنه قرأ «شوبنهاور» قراءة كاملة، في فترة متأخرة جداً من حياته(35)، حيث كان من المستطاع، حسب رأي شهود عيان، رؤية ذلك العالم العجوز والمتوجّه لقضاء عطلته حاملا طبعة أعمال «شوبنهاور» التي توضع في الجيب(٣٦).

إن موقف فرويد من «نيتشه» أيضاً مماثل لسابقه. فمن جهة يمكن أن نصادف في أعماله، استشهادات مقتبسة من هذا الفيلسوف. ويذكر فرويد، على وجه الخصوص، في دراسته لمسألة دور الأب في المجتمع البدائي، أن الأب كان، في فجر تاريخ البشرية، «مافوق البشر والذي كان نيتشه يتوقعه في المستقبل فقط(٣٧)». ويذكر فرويد أن «نيتشه» كثيراً ما كان يستخدم الهو لتحديد «ما هو طبيعي — ضروري غير معروف في مجتمعنا(٣٨)». ومن جهة أخرى، جرت، في عام ١٩٠٨ ، في عدد من جلسات حلقة التحليل النفسي التي أنشأها فرويد، قراءة ومناقشة لكتاب «نيتشه»: «منشأ الأخلاق»، وفي الوقت

نفسه، نوقشت رسائل الفيلسوف الألماني المنشورة. وقد أكد فرويد، في كلمته، أنه لم يكن، في السابق، يعرف أعمال «نيتشه» وأن أفكار هذا الفيلسوف لم تؤثر في قيام التحليل النفسي(39).

إن آراء فرويد الواردة أعلاه تدلّ على شيء واحد هو أن مؤسس التحليل النفسي قد لجأ، بهذا القدر أو ذاك، إلى أفكار «شوبنهاور» و«نيتشه» الفلسفية. بيد أن مسألة ما إذا كان هذان الفيلسوفان قد أثّرا في تكوين المفاهيم و التصورات الأولية للتحليل النفسي أو، كما يؤكد فرويد نفسه، أن التوجّه إلى «شوبنهاور» و«نيتشه» قد احتلّ مكاناً فقط في مسار التغيرات اللاحقة التي أدخلها مؤسس التحليل النفسي في تعليمه، إن هذه المسألة تظلّ قيد البحث، كالسابق. من المعروف أنه قد نوقشت، غير مرة، في حلقة التحليل النفسي التي كان يترأسها فرويد، خطابات أعضائها وكلماتهم المكرّسة لفلسفة «شوبنهاور» و«نيتشه».

على هذا النحو درس «إ.هيتشمان»، أكثر من مرة، المسائل المرتبطة بأفكار هذين الفيلسوفين. وفي إحدى جلسات الحلقة، حلّل نشاط «شوبنهاور» وفلسفته، معتبراً إياه سليف التحليل النفسي(40). وإن «ب. فردين»، عدا أنه لم يشر فقط إلى تماثل أفكار «نيتشه» الفلسفية مع تصوّرات التحليل النفسي ومفاهيمه، فهو أيضاً استنتج أن هذا الفيلسوف الألماني كان أول من «اكتشف» تلك الظواهر، مثل «اللجوء إلى المرض والاضطهاد، ودور الغرائز في حياة الانسان... الخ(41)». لذا لاشيء يدعو للغرابة من أن فرويد قد توجّه لاحقاً إلى أعمال «شوبنهاور» و«نيتشه» مستشهدا بهما في أعماله اللاحقة.

ولكن ـ ورغم تأكيداته، على العكس، ألم يكن فرويد مطّلعاً على أفكار «شوبنهاور» و«نيتشه» الفلسفية قبل شروعه في وضع تعاليم التحليل النفسي؟ قبل إعطاء جواب وحيد الجانب عن هذا السؤال، لنستمع إلى فرويد نفسه. فهو يكتب، في عام ١٩١٤: «في وقت لاحق، عللت، بوعي كامل، التخلّي الذي قمت به، عن المتعة الهائلة عند قراءة مؤلفات «نيتشه» بأنه ينبغي ألاّ تعيقني أية تصوّرات مسبقة، في أثناء مراجعتي لانطباعاتي في التحليل النفسي(٤٢)». إن ما يستحق الانتباه، في هذا الرأي، هو كلمة «لاحق». إلى أية فترة تعود كلمة «لاحق»؟ ومتى استطاع فرويد قراءة «نيتشه»؟ ربما ــ وبالذات ــ قبل أن يطرح ويعلّل أفكاره في التحليل النفسي...؟

ثمة تعليلان للردّ المقنع على السؤال الأخير. فالأمر يعود إلى أن فرويد، في شبابه، عندما كان طالبا في جامعة «فيينا»، وعلى امتداد عدد من السنوات، كان منضمّا إلى تنظيم طالبي، كانت تناقش فيه، على نطاق واسع، أفكار «شوبنهاور» و«نيتشه» الفلسفية. وكان أفراد هذا التنظيم يتراسلون مع «نيتشه(43)». وإن فرويد، وهو في حمأة الحياة الطالبية، لم يستطع إلا أن يعرف أعمال «شوبنهاور» و«نيتشه» لأن الأفكار المتضمّنة فيها أثارت اهتماماً حيوياً لدى المتعلمين، لاسيما طلبة النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكما يذكر الباحثون، فقد قرأ فرويد، وهو في السنة الأولى من دراسته الجامعية (١٨٧٣) كتاب «نيتشه»: «نشوء المأساة». ولفترة ثلاثة أشهر، من عام ١٨٨٤ كان يتلقى المعلومات عن الفيلسوف الألماني من صديقه الذي عرفه شخصياً، وفي عام وفاة «نيتشه» (١٩٠٠) حصل على عدة أعمال له(٤٤). وعلى هذا، كان فرويد، قبل ظهور التحليل النفسي، يملك تصوّراً عن نظرات «شوبنهاور» و«نيتشه» اللذين أثّرا، دون شك، في تفكيره، وإن كان هو يفضّل، لأسباب مختلفة، إسدال ستار من الصمت على هذا، «متناسياً» منابع مفاهيمه في التحليل النفسي.

عندما تتّم دراسة مصادر ظهور التحليل النفسي فإنه نادراً ما يعار الاهتمام بثقافة فرويد الجامعية، وفي أفضل الأحوال، يتمّ التأكيد على أنه درس، بجهد كبير، علم الحيوان وعلم التشريح وعلم الحياة

(البيولوجيا) وغيرها من العلوم الطبيعية. وبالفعل، كانت هذه المواد هامة لأشخاص مثل فرويد، الذي درس في كلية الطب. بدا أن الاختصاص الذي اختاره يعمل على تعقيد إمكان الانهماك جديا بدراسة الفلسفة. وعلى هذا الأساس تظهر استنتاجات تأخذ أبعاداً كبيرة، وبالذات بأن فرويد حصل على تعليم مضاد للفلسفة. مثلاً، كتب عن هذه النقطة، أستاذ علم النفس في جامعة «فيسيليان» «ر. ستيل» وهو، باستشهاده بوضع سيرة حياة مؤسس التحليل النفسي «إ. جونس»، يؤكد أن تعاليم فرويد المضادة للفلسفة تتبدّى في الشعار المعلّق في غرفته: «يجب العمل دون التفلسف(45)».

بيد أنه من المستبعد التحدث عن تعلم مضاد للفلسفة عند فرويد في جامعة «فيينا». ففي المرحلة الختامية من دراسته، كان قد أعار بالفعل جلّ اهتمامه لمواد العلوم الطبيعية. وإن شعار «يجب العمل دون التفلسف» يعود إلى هذه الفترة من الزمن. إلا أن هذا لايعني البتة أن فرويد، وهو طالب جامعي، لم يحس بالحاجة إلى المعرفة الفلسفية. على العكس، فهو، على امتداد عدة فصول في الجامعة، عدا أنه كان يحضر دورس الفلسفة، فقد كان أيضاً، يبذل جهوداً كبيرة في تحضير موضوعاتها. وهذا ما تدّل عليه، بصورة مقنعة، رسائل فرويد إلى صديقه من الفترة الشبابية، «إ. زيلبيرشتاين»، الذي كان يدرس معه في الثانوية. ففي هذه الرسائل، يؤكد فرويد، على الدوام، اهتمامه بالفلسفة، في الوقت الذي كان فيه هو نفسه، إذ يدرس في كلية الطب، يحضر دروس الفلسفة، ويقرأ «فورباخ» الذي يعجب به بنسبة تفوق إعجابه بكل الفلاسفة الآخرين(46).

من المعروف أيضاً أن فرويد، في سنوات الدراسة، كان يستمع إلى خمس دورات من المحاضرات في الفلسفة، كان يلقيها «ف. برينتانو» المعروف على أنه اختصاصي في الفلسفة. وان اثنتين منها كانتا مكرّستين لأرسطو. فضلاً عن هذا، أقام فرويد مع أحد زملائه من الطلبة، صلة وثيقة، مع برينتانو، إذ تراسل معه، كما دعي إلى داره، أكثر من مرة، وتهيّأ له إمكان الاستماع منه إلى أفكار مطروحة من قبله في جلسات دون أدنى تكلف. وللعلم نقول، إن هذا الفيلسوف ترك، لدى فرويد، انطباعاً جعله يكتب، في رسالة له إلى «إ. زيلبيرشتاين»، في ربيع عام ١٨٧٥ أنه «تحت تأثير برنتانو، قررت الحصول على الدكتوراه العليا في الفلسفة وعلم الحيوان(47)». وللعلم أيضاً نقول أن «برينتانو» بالذات هو الذي أوصى بأن يكون فرويد هو المترجم إلى اللغة الألمانية للطبعة الانكليزية، لأحد مجلّدات «ج.س. ميل». وفي عامه الثالث والعشرين ترجم فرويد المجلد الثاني عشر، والذي كان يتضمّن تعليقات على نظرية أفلاطون حول «الذكريات»(48).

ومع الأسف، نجد أن المعلومات المتوفرة حول سنوات الدراسة في حياة فرويد، غير هامة. ومن الصعب تحديد الأعمال الفلسفية التي كانت محّط اهتمامه في تلك الفترة. غير أنه يمكن القول، بكل دقة، إن ولع فرويد بالفلسفة قد ترك أثراً عميقاً في تفكيره. وقد درس اللغات اليونانية القديمة واللاتينية والاسبانية والايطالية، وترجم من اللغتين الانكليزية والفرنسية، أي كان لديه الامكان لقراءة الكتب الفلسفية في اللغة الأصلية، وفي كل الأحوال، فقد درس، كما يذكر الباحثون، سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من فلاسفة العصور القديمة الكبار.

تتسم السنوات الأخيرة من الدراسة في جامعة «فيينا» واجراء التجارب الاختبارية، في معهد الفيزيولوجيا الذي يحمل اسم «إ. بروكيه»، بانعطاف حادّ عند فرويد، نحو معارف العلوم الطبيعية. وإن عمله اللاحق، كطبيب متمّرن في أمراض الأعصاب، قد كشف عن الاهتمام المهني بمختلف الطرائق المنتشرة، في حينه، لمعالجة المرضى بدءاً من التنويم المغناطيسي، وانتهاء بالمعالجة المائية والكهربائية.

وكانت الرحلات إلى باريس، في عام ١٨٨٥، حيث استمع فرويد إلى دورة محاضرات عند عالم النفس الفرنسي الشهير «ج. شاركو» في «سالبيتريير». وفي نانسي»، في عام ١٨٨٩ استمع إلى واحد من الاختصاصيين الكبار في التنويم المغناطيسي هو «ي. برنهايم»، عدا العمل المشترك الذي قام به مع الطبيب النمساوي (من فيينا) «بريير» في وضع كتاب «بحث في الهستريا» كان قد نشر في عام ١٨٩٥. إن كل هذا يعدّه الكثيرون من الباحثين بصفته مراحل حاسمة في تطوّر تفكير فرويد حدّدت مسبقاً ظهور التحليل النفسي، كما أنها تدلّ على مقدّمات العلوم الطبيعية حصراً بما يخصّ التعاليم الجديدة. وبالطبع إن ما يطرحه فرويد من أفكار التحليل النفسي، قد ترافق مع إعادة إدراك الطرائق المنتشرة في نهاية القرن التاسع عشر، حول معالجة المرضى المصابين بالهستيريا. وقد فصّلت هذه النقطة تفصيلاً كافياً في الأدبيات الأجنبية والوطنية على حدّ سواء. بيد أنه لن يكون صحيحاً الجمع بين مصادر ظهور تعاليم فرويد في التحليل النفسي وممارسته الطبّية حصراً، وبين تلك الأفكار والنظريات التي استقاها من علم الأعصاب وعلم وظائف الأعضاء وغيرهما من مواد العلوم الطبيعية. وفي هذا الصدد، تكمن نسبة كبيرة من الحقيقة، في مواصفات التحليل النفسي التي قدّمها الكاتب «س. زفايج». بل أكثر مما ذكره العلماء الغربيون الذين يرون في الصلة التاريخية بين أفكار فرويد في التحليل النفسي، وبين المفاهيم الطبّية على أنها الصلة الوحيدة الموضوعة مسبقاً. ويذكر «زفايج» أن فرويد «ينطلق من الطب بنسبة ليست أكبر من باسكال في انطلاقه من الرياضيات، ونيتشه من علم اللغة الكلاسيكي القديم. ومما لاريب فيه، أن هذا المصدر له تلوينات معروفة، إلا أنه لايحدّد، كما لايحدّ، من قيم أعماله(٥٠)».

إن المواد المنشورة في بداية الخمسينات، أي رسائل فرويد الموجّهة إلى الطبيب البرليني «ف. فليس» خلال الفترة ما بين عامي ١٨٨٧ و١٩٠٢، والمسوّدات الفرويدية، ومشروع السيكولوجيا العلمية والتي تعود إلى عام ١٨٩٥(51)، والمجموعة الكاملة لرسائل فرويد إلى «فليس»، والتي رأت النور في عام ١٩٨٥(52)، تقدّم تصوّراً جلياً عن المنابع الحقيقية لظهور التحليل النفسي. فهي تطرح، بصورة مقنعة، أن ولع فرويد بمفاهيم علم الأعصاب، والتي وجدت انعكاساً لها في تأملاته حول السيكولوجيا العلمية «لأجل الفيزيولوجيين»، واعداد مخطوطة معروفة اليوم باسم «المشروع»، يتغيّر بعد عام ١٨٩٥ كي يصبح خيبة أمل بمحاولات الشرح الفيزيولوجي للعمليات النفسية، وبحثا عن أفكار جديدة بإمكانها أن تتضمّن في أساس التعاليم التي اتخذت تسمية «التحليل النفسي».

ويتسم هذا البحث والاستقصاء بتوّجه فرويد إلى الأعمال الفلسفية. ففي سعيه، على وجه الخصوص، إلى الخروج من المأزق المنهجي المرتبط بمحاولات نقل الرسوم التخطيطية للعلوم العصبية والفيزيولوجية إلى تربة السيكولوجيا، يطلع فرويد على عمل الفيلسوف وعالم النفس الألماني «ت. ليبس» الذي كان عنوانه «المسائل الأساسية لحياة النفس» (١٨٨٣) والذي أعير فيه اهتمام مميّز بدراسة العمليات النفسية غير الواعية. وفي آب من عام ١٨٩٧ كتب فرويد إلى «فليس» أنه يدرس أفكار «ليبس» معتبراً إياه «العقل الأكثر استنارة من بين المؤلفين الفلاسفة المعاصرين(53)».

من المعروف أن «ليبس» قد دافع، في عمله، عن الفكرة التي تكمن العمليات غير الواعية، طبقاً لها، في أساس كل العمليات الواعية. وقد أبرز فرويد هذا المكان خصيصاً، في كتاب «ليبس» مؤكداً الرأي المطابق. وفي وقت لاحق، أورد في أحد أعماله، مقطعاً من كتاب الفيلسوف الألماني: «... إن حقائق الحياة النفسية ليست العمليات التي تشكل مضمون الوعي، بل العمليات غير الواعية بحد ذاتها(٥٤)». وإذا كان فرويد، في أواسط التسعينيات، قد عبّر، أكثر من مرة، عن الاحساس بعدم الرضى، والتذمر من

عدم تفهّم طبيعة العمليات والميكانيزمات النفسية لوظيفتها وعملها، فهو قد ذكر، بسرور، بعد دراسة عمل «ليبس» أن عمله الخاص بخلق تعاليم جديدة، قد صار، منذ هذه اللحظة، يتقدم إلى الأمام بنجاح(55).

تدّل الرسائل الموجّهة إلى «فليس»، بصورة بليغة، على تجدّد اهتمام فرويد بالفلسفة، وبالذات في تلك الفترة الانعطافية من حياته، عندما أخذت أفكار التحليل النفسي المبعثرة لاتكتفي بالبروز الواضح بل بدأت تتّحد في منظومة من المقدمات المتضمنة في أساس تعاليم التحليل النفسي. ويمكن الافتراض بأنه لو كان مؤرخو العلوم يمتلكون كل المواد الضرورية، التي لها صلة مباشرة، أو غير مباشرة، بعملية تكوين نظرات فرويد، فإن المنابع الفلسفية للتحليل النفسي كان من الممكن أن تكتشف بكل جلاء. ومع الأسف، كان فرويد، على امتداد حياته قد أتلف، غير مرة، يومياته ومخطوطاته، التي تعود إلى استعراض مختلف الأعمال. ناهيك عن أن الوثائق الأرشيفية المتوفرة ليست كل المواد المنشورة على الملأ أبداً. غير أن تأثير المصادر الفلسفية في تشكّل تعاليم فرويد في التحليل النفسي، أمر لاريب فيه.

إن الدلائل الإضافية، التي تدلّ على الصلة بين الفلسفة والتحليل النفسي يمكن الحصول عليها، في مسار الدراسة المثابرة والمتناهية في الدقّة، لأعمال فرويد نفسه. وفي هذا الصدد ينبغي لفت الانتباه، حسبما يبدو، إلى تفاصيل غير جوهرية تتبدّى في صيغة حاشية تحت السطور، وتحفظات وعبارات مجتزأة كان قد أفصح عنها فرويد باسم مرضاه أو معارفه.

من المعروف أن أحد المبادىء الأساسية للتحليل النفسي ينصّ على أن كل ما هو غير جوهري، وزلّة لسان بالمصادفة وتافه وطفيف، في الواقع، يشكّل مادة هامة وقيمة يلقي الضوء، من خلال دراسته، على نشاط الانسان المعلّل بالحجج والقرائن. وإذا كان هذا الحكم النظري ينسحب على فرويد نفسه، وتحقيق ما يمكن تسميته «تحليلا نفسيا للتحليل النفسي»، فإن مثل هذا الاجراء يتيح المجال لاستكناه الخطوط الاضافية، عند الكشف عن المنابع الفلسفية لتعاليم التحليل النفسي.

وفي واقع الحال، يتمّ، في مسار التحليل النصوصي لأعمال فرويد، اكتشاف تذكيرات عرضية بأسماء فلاسفة مثل «ديوجين» و«أبيقور» و«سبينوزا» و«ديدرو» و«روسو» و«غاسيندي» و«مان دوبيران» و«سبنسر». وبما أن مؤسس التحليل النفسي يذكر، في أعماله، «برينتانو»، لمرة واحدة(٥٦)، والذي جرى الحديث أعلاه عن تأثيره في فرويد الشاب، فإنه يمكن الاستنتاج بأنه كان مطّلعاً على أفكار فلاسفة آخرين، بكل اتقان ومتانة.

يستشهد فرويد، في عمله الأساسي الأول «تفسير الأحلام»، الذي رأى النور في عام ١٨٩٩ والذي تحدّد بصفته «اكتشافاً» للتحليل النفسي، عند جمهور القرّاء، بالكثيرين من الفلاسفة، ذاكراً إياهم، أو معلّقاً على آرائهم، حول ماهية الأحلام، وكذلك العمليات التي تنساب في أعماق العقلية البشرية. ففي حياة فرويد صدرت ثماني طبعات من هذا العمل. وبما أن الطبعات اللاحقة، قد نقّحها المؤلف وأدخل عليها إضافات، فإنه لمن الصعب جداً، في يومنا هذا، تحديد أعمال الفلاسفة التي استند إليها فرويد، عند كتابة الصيغة الأولى لعمله. ولكن ها نحن نرى، في وسعنا أن نصادف، في النص وفي الفهارس، أسماء «أفلاطون» و«أرسطو» و«لوكريسيوس» و«هيغل» و«كانت» و«فيخته» و«شوبيرت» و«شيرنير» و«شليرماخير» و«فولكيلت» و«هيربرت» و«فيخنر» و«شوبنهاور» و«إ.فون هارتمان» و«ليبس» و«باوندا» و«بريدلي»(٥٧)». وهذا وحده يفسح المجال لاستنتاج أن مؤسس التحليل النفسي كان إنساناً مثقفاً من الناحية الفلسفية.

بدا أن تأثير الفلسفة في التحليل النفسي جليّ واضح. ولكن لماذا ينكر فرويد هذا التأثير بكل عناد ومثابرة، معلناً، أكثر من مرة، عن أصالة أفكار التحليل النفسي المطروحة من قبله، ومؤكدا ذلك الظرف الذي يقول أنه لم تؤثر في تشكل تعاليم التحليل النفسي أية نظرات فلسفية سابقة؟ وفقط في حالات نادرة، ناهيك عن أن هذه أيضاً مذكورة، عندما كان ينبغي التبرير في أعين المحيطين به، أو عند قراء كتبه، إذ كان يتناسى تماماً، وهو يستشهد بالمصادر الأولى ذات الطابع الفلسفي. كتب فرويد في عام ١٩١٧ أنه «تمكن الإشارة، رغم كل تأكيداته السابقة واللاحقة، إلى الفلاسفة الشهيرين كسابقيه، وقبل كل شيء، إلى المفكر العظيم «شوبنهاور» الذي يمكن مطابقة «إرادته» اللاواعية في التحليل النفسي، مع الأهواء والميول النفسية الروحانية(٥٨)».

يفسّر «نسيان» فرويد لمصادره الفلسفية بأنه كان يريد أن يظهر، في أعين المحيطين به، عالماً حقيقياً لايبني نظرياته على التأملات المجردة المشكوك بها و التي اجترم الآثام بها كثيرون من فلاسفة الماضي، بل يبنيها على المادة التجريبية المتشكلة عن الممارسة الطبّية وعن وقائع الحياة. لذا حاول، بهذا الاصرار عند حالة ملائمة، التبرؤ جهاراً من الفلسفة، مفضّلاً طرح المادة السريرية أو نتائج التحليل نفسه إلى المقام الأول من أعماله.

غير أن هذا الاصرار، في إنكار الفلسفة، يجبر على فتح الأذنين أكثر فأكثر. إذ أن فرويد نفسه كان يؤكد أن البشر غالباً ليسوا فقط غير أوفياء، في تلك المسائل، عندما يجبرون على الاعتراف بشيء من الأشياء غير مرغوب فيه عندهم، بل أنهم أيضاً يبدون المقاومة، من أجل ألا تعوم الذكريات المرفوضة، على سطح الوعي. وباستخدامنا مصطلحات مؤسس التحليل النفسي، قد تمّ طردها من وعي فرويد خوفاً من أن تتماثل تعاليمه مع منظومة من المنظومات الفلسفية، وفي الوقت نفسه قد يتهم المؤلف بالميل إلى التفكير الميتافيزيكي. هذه هي التفسيرات المكنة لعدم التقبل الفرويدي لأي ذكر لسابقيه الفلاسفة، في أعماله المنشورة.

ثمة أسس جدّية للتأكيد أن فرويد، في فترة عرض فرضيات التحليل النفسي الأساسي. لم ينطلق من التجرية السريرية، كما هو متعارف على اعتباره في العادة، بقدر ما ينطلق من التصّورات والمفاهيم الفلسفية، حول طبيعة فعل الحالة البشرية النفسية ووظيفتها وآلياتها.

ماهو الأساس الذي يقوم عليه هذا التأكيد؟

أولاً، هناك في رسائل فرويد إلى «فليس» تأكيد مباشر على ذلك الوضع بأن البنى النظرية الفرويدية لم تتدعم بالمادة السريرية. وهكذا، بعد نشر «تفسير الأحلام» توجه فرويد إلى الدكتور «ج. غوبيتس» الذي كان خلال عدة أشهر، «مادة» للتجريب بالطريقة الفرويدية لتحليل الأحلام. وانتهى الاختبار بالاخفاق لأن فرويد لم يستطع تحليل أحلام «ج. غوبيتس» من منظار الفهم الذي يدافع عنه، للأحلام، كرغبة غير قابلة للتحقيق، وذات طابع جنسي. وفي وصفه هذه الحالة، هو نفسه يعلم «فليس» عن اخفاقه(59).

ورغم اخفاقه في الاختبار، فإن فرويد، مع ذلك عدا أنه لم يتخلّ عن آرائه في التحليل النفسي، فهو، على العكس، أخذ يطوّرها، بصورة مكثفة وشديدة. وفي هذا الصدد كان ردّ الفعل بعيداً عن الغبطة والسرور من جانب بعض العلماء تجاه كتابه «تفسير الأحلام» (بينما كان فرويد يتوقّع النصر الفوري. وكما تدلّ رسائله إلى «فليس»، فهو قد عاني، بعمق، عندما ظهرت الآراء الانتقادية في الصحافة). وردّ الفعل هذا قد فسّره هو نفسه بأنه هو كان يسبق عصره بـ ١٥ ـ ٢٠ سنة(60). ومما له دلالته أن فرويد،

في سعيه لدراسة التحليل النفسي كعلم، كان دوماً يتطلّع إلى الممارسة العيادية السريرية محاولاً التهرّب من الاتهامات المحتملة من جانب العلماء خلق تعاليم فلسفية لا على التعيين. وإن أتباع فرويد الحرفيين قد بذلوا، بدورهم جهوداً غير قليلة بغية التقليل من الغرض الفلسفي لتعاليم التحليل النفسي، والذي صار التحليل النفسي بنتيجته بتطابق، كقاعدة، مع العلاج السريري.

ثانياً، في عدد من الرسائل، يعلم فرويد، في رسائله إلى «فليس»، عن الطابع الفلسفي لتأملاته بصدد الظواهر النفسية. وفي بعض الأحيان، يتحدّث عن هذه النقطة، بلهجة استهزائية واصفاً المخطوطات المرسلة إلى «فليس» بأنها «تلعثمات فلسفية». فضلاً عن هذا، فهو، في حالات عديدة، يكتب عن ضرورة التفهّم الفلسفي لتلك المبادىء الجديدة التي تمكن من صياغتها، بالصلة مع دراسة الحالة البشرية النفسية. ومن الجلي الواضح، على وجه الخصوص، أن هذا الاتجاه يتبدّى في مسار عمل فرويد في «تفسير الأحلام». ففي رسائله عامي ١٨٩٨ ـ ١٨٩٩ ، يشاطر فرويد زميله «فليس» آراءه بصدد الطبيعة الجديدة من الفصول المكتوبة عن الأحلام والتي «تعتبر، في نهاية المطاف، فلسفية، وكذلك بصدد تلك الخطط المرتبطة بكتابة «الفصل الفلسفي الأخير»(61).

وبناء عليه، من الهامّ الأخذ بالحسبان أن تكوّن تعاليم فرويد في التحليل النفسي مشروطٌ، في نواح عدة بالفعل، بالمنابع الفلسفية. وإن عدم الرغبة بالاعتراف صراحة، بهذه المنابع، وكذلك سعي فرويد للانفصال عن الفلسفة ينبغي ألايتمّ تقبّله كدليل، ناهيك عن إثبات واقع أن التحليل النفسي هو علم، لاجامع يجمعه مع المعرفة الفلسفية. وعلى العكس، إن مثل هذا التوجّه الذي يشاطره فرويد ويؤكده المحللون النفسيون، يجب بالضرورة أن يؤدي إلى السؤال التالي: ألا تتستّر وراء هذا التوجّه فلسفة التحليل النفسي التي لم يرغب فرويد التحدّث عنها لاعتبارت فكرية وتكتيكية، إلا أنهما تشكّل، وبالذات النواة الجوهرية لتعاليمه في التحليل النفسي؟

إن الإجابة عن هذا السؤال الأخير تفترض التناول المباشر لتعاليم فرويد في التحليل النفسي. بيد أنه قبل استباق تحليله، من الضروري التوقف عند المقطع الفلسفي لمسألة اللاوعي.

الفصل الثاني

قضايا اللاوعي

ظلّ منظّرو توجّهات التحليل النفسي، لفترة طويلة، يرون أن فرويد هو العالم الذي اكتشف لأول مرة، مجال اللاوعي، وفي الوقت ذاته، الذي أحدث انعطافاً كوبيرنيكياً في العلم. إن هذه التصوّرات الماثلة، في حالات غير قليلة في الوعي الاعتيادي، منتشرة على نطاق واسع، إلا أنها بعيدة كل البعد عن وضع الأشياء الحقيقي. ففي عدد من الأعمال المكرّسة للتحليل النقدي للتحليل النفسي، والمنشورة داخل البلاد وخارجها، تبرز، بصورة مقنعة أن قصب السبق في عرض قضية اللاوعي، لايعود اطلاقاً إلى فرويد، إذ هناك دراسات يرى مؤلفوها تاريخ تناول العلماء لمسائل اللاوعي وهم يلقون الضوء عليها على أساس المادة الفلسفية والسيكولوجية ومواد العلوم الطبيعية(٦٢).

وإن تحليل قضية اللاوعي، التاريخي الفلسفي المفصّل، لايدخل ضمن نطاق هذا الكتاب. فهو سيتحقق فقط بتلك الدرجة التي سيسهم من خلالها في الكشف عن الصلات التاريخية بين الفلسفة والتحليل النفسي. ومن الهام إبراز تلك المصادر الفلسفية الأولى التي أثّرت في تكوين أفكار فرويد من حيث طرحها ومناقشتها اللاحقة من قبله لمسائل اللاوعي.

إن تاريخ توجّه مفكّري الماضي إلى مسائل اللاوعي يعود، في جذوره، إلى قديم الزمان. وهكذا، بالنسبة إلى بعض التعاليم التي ظهرت ضمن إطار الفلسفة الهندية القديمة، كان من المميّز جداً، الاعتراف بوجود «الروح غير المعقولة» و«الحياة غير المعقولة» التي تجري، بصورة بحيث تصبح «الأحاسيس خارج السيطرة» بالنسبة إلى الانسان(٦٣). ففي «المهابهارتا»، التي ظهرت في فترة الألف الأول قبل الميلاد، ورد مفهوم التقسيم الثلاثي للعقل: العقل العارف، والعقل المدرك بصورة غير سليمة (الجامح)، والملتفح بالظلمة(٦٤). فهنا تتوفّر التصوّرات عن الشهوات والبدايات الأساسية للنفس البشرية غير المعقولة، من حيث طبيعتها الداخلية. وإن التعاليم البوذية أيضاً تنطلق من الاعتراف بوجود حياة غير واعية. وتجيز اليوغا أنه ثمة مجال نشيط نفسياً وغير واع إضافة إلى العقل المدرك»(٦٥).

من المتعارف عليه أنه خلافاً لـ«يونغ» الذي لم يكن يعرف الفلسفة الأوربية الغربية جيداً فحسب، بل أيضاً التراث الفلسفي للشرق، وبما فيه المخطوطات الصينية والهندية القديمة، فإن فرويد لم يكن مطلعاً على الفكر الفلسفي الشرقي. بيد أنه كان من المعروف مثلاً أن فرويد كان يجمع التماثيل القديمة، وكان هاويا لجمع الآثار. وقد اهتم، بلاشك، بالثقافتين الغربية والشرقية على السواء. وفي كل الأحوال،

درس فرويد، في فترة صياغة أفكار التحليل النفسي، بولع ونهم «تاريخ الحضارة الاغريقية لمؤرخ الثقافة السويدي «يا. بوركهارد» والذي أعلم عنه في رسائله إلى «فيليس»(66). وبعد خمس ـــ ست سنوات قرأ بحماسة شديدة «المهابهارتا»، حسب رأي شهود عيان(67) ... ومن الضروري الأخذ بالحسبان أنه، في عام ١٩١١، وفي إحدى جلسات حلقة التحليل النفسي التي كان يشرف عليها، قرأ بياناً عن مسألة الحب في الثقافة اليابانية(68). لذا لاوجود لأية مسوّغات لنفي إمكان تأثير هذه الأفكار وغيرها، المتطّورة ضمن إطار الفلسفة الشرقية، في فرويد، لأن التحليل النفسي، من جوانبه المختلفة يتطابق مع نظرية اليوغا والبوذية وممارساتها.

لاشك أن فرويد، بعد اطلاعه على أفكار أفلاطون الفلسفية، قد استقى من هناك بعض التصّورات والمفاهيم عن حالة اللاوعي. وهكذا، من المستبعد أن لاتسقط في حقل مرماه، تأملات أفلاطون تلك التي كانت مرتبطة مع مسألة معرفة الانسان غير المدرك. ومن المعروف أن هذه المسائل بالذات كانت تكمن في صلب أحد أعماله، والتي اطلع عليها فرويد في أثناء ترجمة المجلد الثاني عشر من مؤلفات «ميل» إلى اللغة الألمانية. ناهيك عن أن مواضيع أخرى أيضاً كانت قد تطّورت في إطار الفلسفة اليونانية القديمة والملتصقة بمسألة اللاوعي سواء أكانت تخصّ الأحلام أو الدوافع التنبيهية لنشاط الانسان، وهي لم تستطع إلا أن تثير اهتمام مؤسس التحليل النفسي.

ليس من قبيل المصادفة، في أثناء محاولاته تسويغ وتعليل وتبرير خطواته في التحليل النفسي، أن يلجأ، وإن كان ليس في كثير من الأحيان، إلا أنه مع ذلك لجأ إلى «أمفيدوكيل» و«أرسطو». ومما يجدر ذكره أيضاً هو لجوءه، في أثناء تأملاته حول المنابع البسيكولوجية للتصورات والمفاهيم الفلسفية، في إحدى جلسات حلقة التحليل النفسي، بل واستعانته بـ «هيروقليط»(69). وكل هذه الأمور تدل على شيء واحد هو أن فرويد قد استمدّ تصورات ومفاهيم معينة بالفعل، من الفلسفة اليونانية القديمة.

في فلسفة القرن السابع عشر ـ الثامن عشر طرحت إلى المقام الأول، المسائل المرتبطة بتفهم طبيعة الحالة النفسية، وتحديد مكان ودور الوعي في الحياة البشرية، واكتشاف أهمية الحالة الشعورية، والحالة العقلانية، في أثناء كنه الادراك، وإبراز الصلات بين عالمي الانسان الخارجي والداخلي. ومن بين المسائل الأساسية مسألة ما إذا كان ينبغي النظر إلى الحالة البشرية النفسية بصفتها هبة من الوعي حصراً، وإذا كان بالمستطاع جواز وجود شيء ما، لايملك خاصية الوعي، فيها أو في جزء من العمليات الجارية آليا، ودون وعي، وتلقائيا، أي هل ينبغي اخراج كل هذا خارج حدود حياة الانسان النفسية والعقلية؟

ثم هل هذه المسألة عند «ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) دون مواربة، أي بمعنى واحد ومدلول واحد. فهو قد أعلن تطابق ماهو واع وما هو نفسي، معتبراً أنه لاوجود في حالة الانسان النفسية، ويستحيل وجود شيء سوى العمليات الجارية عن وعي. إن القاعدة الأساسية «أنا أفكّر فأنا موجود» تصبح نقطة انطلاق لفلسفته. فهي تحدِّد مسبقاً كل محاكماته عن الكينونة والانسان وإمكانات إدراك العالم. وهكذا، حسب رأي «ديكارت»، «لايوجد شيء قائم حقيقة خارج تفكيرنا»(٧٠). ففي أثناء إدراك العالم المحيط يمكن أن ينشأ لدى الانسان، فهم وإدراك بالحواس. وهذا الفهم «يصبح غير واضح وغامضاً»(٧١). بيد أن «ديكارت»، في حديثه عن حالات الفهم والإدراك هذه، يرفع من شأن العقل مؤمناً بمعصوميته عن الخطأ وقيمته الأولية بالنسبة للكائن البشري.

وأما ما يتعلق بطبيعة الانسان، فإن الفلسفة الديكارتية تنطلق من الثنوية معتبرة الجسد والروح بصفتهما جوهرين مترابطين فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً، إلا أنهما مستقلان، أحدهما عن الآخر بصورة

كليّة ولاينحصر أحدهما في الآخر. وهذا لا يعني أن «ديكارت» بطرحه صفة الاطلاق على قوى العقل، وحصره كلّ ماهو نفسي في كل ماهو واع، لايعترف بوجود أهواء للنفس البشرية. على العكس، ففي بحثه «أهواء النفس»، قام بمحاولة لاستكناه هذه القضية التي تتطلّب ردّاً ملموساً على سؤال ما إذا كان يوجد، في داخل الانسان، أساس «غير معقول». وفي هذا البحث لم يقتصر «ديكارت» على تحقيق عملية تصنيف للأهواء بل يكتب أيضاً عن الصراع الجاري بين «الجزء السفلي» من النفس والذي يسمّيه «المحسوس» و« العلوي» ـ «المعقول».

ولكن إذا كانت الفلسفة الديكارتية، في فهمها للجسد والروح كماهيتين مستقلتين، تتخذ مواقع الثنوية الثابتة، فإن «ديكارت، في تفسيره لجزأي الروح «المحسوس» و«المعقول» يتمسك بوجهة النظر الأحادية. فهو يرى أن الروح واحدة فعليا، وأن أجزاءها لايتميّز أحدها عن الآخر بشيء. لذا يؤكد «ديكارت»، في كلامه على الروح، أن «المرء الذي يحسّ ويشعر، هو أيضاً عاقل...»(٧٢). ومن حيث الجوهر لايوجد بين الجزأين أي صراع، لأن العقل يعتبر المحدّد مسبقاً. فالصراع في نفس الانسان يحدث فقط عندما يثير السبب ذاته، الرغبة والجموح الذي يؤثر في الجسد. وفي هذه الحالة، كما لو كان الجموح البشري يثير ويسبب حركات الجسد غير الواعية في الوقت الذي تقوم الروح بكبحها. وهكذا يحلّ «ديكارت» مسألة العلاقة بين الجزء «الشاعر» والجزء «العاقل» للنفس، وبين روح الانسان وجسده.

ماهو مدى تأثير الفلسفة الديكارتية في تكوين التحليل النفسي؟ قبل كل شيء، ينبغي القول إن فرويد، في أعماله الأساسية، لايستشهد بديكارت مباشرة. ولكن فقط في فترة أبعد من نشاطه النظري، يقدّم تعليقات غير هامة على تفسير «ديكارت» لأحلامه الذاتية(73). ولكن، في جوهر الأمر، إن تعاليم مؤسس التحليل النفسي، عن اللاوعي، قد تطوّرت تحت راية الصراع مع الفلسفة التي تعترف بتطابق ماهو نفسي وما هو واع. ويمكن القول إن تشكل أفكار التحليل النفسي يترافق مع مجابهة فرويد لتلك النظرات الفلسفية التي تسجّلت عضوياً، في صلب الفلسفة الديكارتية أو أنها التصقت بها كليّاً.

من المستبعد تبرير الكلام، كما يفعل أستاذ علم النفس في معهد الدراسات في جامعة روتجير «م. فيفير»، بصدد «نظرية المعرفة الفرويدية الديكارتية»(74). ويمكن الموافقة على أن ديكارت وفرويد قد انطلقا، في نظرية المعرفة، من الشكّ بحقيقة الاثباتات المتعارف عليها. غيرأنه لو قرن «ديكارت» شكه مع طرح الرأي بأن الشكّ إنما يعني التفكير، وأما التفكير فيبني الوجود بدوره، فإن الشكّ الفرويدي يمسّ مسألة معقولية الوجود البشري. وفي هذا المجال، يقف التحليلُ النفسي على النقيض من حقيقة الفلسفة الديكارتية. لذا تعتبر باطلة وجهة النظر التي تعتبر النظرات الديكارتية(75) أساساً للمواقف الفرويدية، مثلما هي باطلة عملية إثبات أن فلسفة «ديكارت» متماثلة مع موقف نظرية التحليل النفسي(76).

إن كل هذا لايعني أن أفكار فرويد في التحليل النفسي تتناقض، في كل شيء، مع الفلسفة الديكارتية، إذ أن مفاهيم «ديكارت» بالذات والتي وجدت تجسيدا لها في الأطر النظرية لأتباعه، قد أجبرت فرويد، إلى حدّ كبير، أن يشحذ تعليله دفاعاً عن الحكم الذي يطرحه حول ماهو نفسي وغير واع ولامدرك. وليس من قبيل المصادفة أن يركّز، في العديد من أعماله، الاهتمام على نقد الفلسفة التي تدافع عن تطابق ما هو نفسي وما هو مدرك وواع. عدا هذا، إن بعض أفكار التحليل النفسي تبدو متفقة مع تلك الأحكام النظرية التي تطوّرت في الفلسفة الديكارتية.

فمن جهة، كان «ديكارت» يتمسك بوجهة النظر المدافع عنها سابقاً في الفلسفة اليونانية القديمة «والتي ينبغي على الانسان بموجبها أن يتعلم توجيه أهوائه»(٧٧).

ومن جهة أخرى، طرح رأي أن الأهواء تكبح وتحفظ أفكار الانسان التي «ليس من السارّ تذكرها»(٧٨).

وأن هذا وذاك يجد انعكاساً له في تعاليم فرويد في التحليل النفسي، حيث يتّم الافصاح عن آراء حول ضرورة استعادة سلسلة الذكريات المرضية في ذاكرة الانسان، وحيث أن هدف نقل اللاوعي إلى الوعي، بغية توجّه أفضل للفرد في الحياة اليومية، هو المهمة النظرية والعلمية الأساسية.

وقف «سبينوزا» (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) ضد إضفاء سلطة البداية العقلية في الانسان، واعتبر أن «البشر على الأرجح يتبعون قيادة الرغبة العمياء أكثر من العقل»(٧٩). وعلى النقيض من الفلسفة الديكارتية، مع تركيزها على العقل والوعي اللذين يشكّلان أساس الكينونة البشرية، طرح «سبينوزا» «مبدأ يكون الميل أو الرغبة بموجبه ليس شيئاً آخر سوى «جوهر الإنسان نفسه»(٨٠). وإن التصّورات عن العلاقة بين العقل والأهواء، ووعي الانسان وأهوائه وميوله، قد وجدت انعكاسا لها في أعمال عدد من الفلاسفة الذين أبدوا الشكّ بصدد هذه المبادىء الخاصة بالفلسفة الديكارتية أو تلك.

ومن بين هؤلاء الفلاسفة «هيوم» (١٧١١ ـ ١٧٧٦) الذي وقف ضد التصورات المستهلكة والقائمة على أساس أن أيّ كائن عاقل يدرك خواطره وهواجسه وأفعاله مع العقل. وهو إذ يحاكم الطبيعة البشرية ويعتبر مثل وجهة النظر هذه خاطئة من أساسها، قام بمحاولة للبرهنة، أولاً، أن العقل، بحدّ ذاته، لايمكنه أن يشكل دافعاً لحركة إرادية حرّة، وثانياً، إن هذا العقل لايعيق إطلاقاً حريات الانفعالات. وفي هذه الصدد، افترض «هيوم» أن العقل والانفعالات لايمكنها، من حيث المبدأ، أن تتعارض فيما بينها أو تتنافس فيما بينها على الأولوية في توجيه إرادة الانسان، وبالتالي لاضرورة للتحدث عن أيّ صراع فيما بينها.

عدا هذا، تمّ من وراء هذه التأملات، بحث ذاك الموقف الذي أكّد «هيوم»، على أساسه، أن «... العقل يجب أن يكون فقط عبداً للانفعالات...»(٨١). وهذا الزعم لايتعارض أبداً مع رأيه بأنه لامبرّر للتحدّث عن الصراع بين العقل والانفعالات. ويكمن الوضع في أن الانفعال نفسه، برأي «هيوم»، لايمكنه أن يسمّى «غير عاقل». بيد أن هذه التفاصيل الدقيقة في فهم الطبيعة البشرية إنما يدرجها فقط كي يؤكد، بصورة أوضح، مايلي: «إذا كان الحديث يجري حول توجيه الانسان فإنه سيكون من الفطنة القول أن التأثير في ميوله هو أكبر من تسميته عقلاً في العادة»(٨٢).

هناك الكثير من النقاط المتشابهة والمتطابقة في آراء وأحكام «سبينوزا» و«هيوم» مع ما تمّ التعبير عنه لاحقاً، في تعاليم فرويد في التحليل النفسي. وهذا يخص، بالدرجة الأولى، الدور المسبق الذي تؤدّيه الرغبات غير الواعية والميول والأهواء في نشاط الانسان الحياتي أكثر مما يلعبه العقل والوعي. ومن غير المعروف ما إذا كان مؤسس التحليل النفسي، وإن يكن عن طريق ثالث، قد اطّلع على أفكار «هيوم» الفلسفية. ففي أعماله لاوجود لاستشهادات بهذا الفيلسوف الانكليزي. عدا هذا، تشغل قضية النزاعات والأخطاء بين الوعي وما هو غير واع، مكاناً مركزياً في التحليل النفسي، في الوقت الذي يميل فيه «هيوم» إلى اعتبار الأحكام والآراء حول الصراع الداخلي بين العقل والأهواء بصفتها واحداً من الصياغات الفلسفية المنتشرة.

شغل فرويد موقفاً متميّزاً، إلى حد ما، أيضاً في المسألة التي تخّص إمكـان التأثـير في الانسـان. فهـو، مثل «هيوم»، ميّال إلى إيلاء اهتمام أكبر بالانفعالات ونشاط المجتمع البشـري اللاواعـي. ولكـن إذا كـان الفيلسوف الانكليزي يرى أنه من المستبعد التحدّث، بصـورة مجديـة، عـن «معقوليـة» الانفعـالات، وفي الوقت نفسه فقط عن طريق التأثير فيها، وليس في العقل، يمكن إحراز النجاح في وتوجيـه الانسـان، فـإن الانفعالات بالنسبة إلى فرويـد، تقـع خـارج مجـال المعقوليـة. ومـن أجـل أن لايحمـل مظهرهـا، طابعـاً تدميرياً، فإنه من اللازم استيعاب الأسـباب والدوافـع الحقيقيـة لظهورهـا، وجعلهـا في متنـاول الوعـي. ويظل الشيء المشترك بالنسبة إلى «هيوم» وفرويد هو الرأي حول أن العقل عبد للانفعالات، والوعي خادم لما هو غير واع.

يمكن ملاحظة صلات أكثر وثوقاً بين فلسفة «سبينوزا» وتعاليم فرويد في التحليـل النفسـي. لايخـصّ الأمر واقع أن مؤسس التحليل النفسي، في بعض أعماله، يتذكر اسم الفيلسوف الهولندي، وذلك، مثلاً، في كتاب له عن «ليوناردو دافينشي» عندما يرى فرويد أن «تطّور ليوناردو دافينشـي» يقـترب مـن طريقـة تفكير سبينوزا»(٨٣). نعم، لايخصّ الأمر هذه النقطة فحسب، إذ أن هناك صلات أكـثر جوهريـة، ذات طابع غني بالمضمون نظراً لأن التفسير السـبينوزي للرغبـات والأهـواء البشـرية، بصفتهـا الجوهـر الأكـثر سريّة وأساساً، يشاطره مؤسس التحليل النفسي كليّاً وبالكامل. في الحقيقة، قام «سبينوزا» بمحاولة لإبراز البون بين رغبات الانسان وميوله وأهوائه معتبراً أن الأول يمثل الأهواء مع إدراكها، في الوقـت الـذي لم يثر اهتمام فرويد مثل هذه النقاط الطفيفة. بيد أن هذا لم يقف إطلاقاً، عائقاً أمام الأخير كي يتخذ موقفـاً وحيد الطراز مع السابق في الشيء الرئيسي وهو الاعتراف بأن رغبات الانسان وميوله وأهواءه هي أسـاس الكينونة البشرية التي تقوم حولها كل مكوناتها الأخرى الباقية.

وإلى جانب قضية العلاقة بين العقل والأهواء احتّلت مسألة الصلات المتبادلة بين الانطباعات الواعية وغـير الواعيـة، والأفكـار والمحاكمـات، هـذه المسـألة الـتي عزّاهـا إلى المفهـوم الفلسـفي لطبيعـة المعرفـة البشرية، احتلت موضعاً هاماً كان «ديكارت» قد اعترف بوجود انطباعات «غير واضحة» و«غامضة» عنـد الانسان، وأنها تظهـر بسـبب النشـوء المـزدوج للانطباعـات، كمـا هـي، لأن بعضهـا، حسـب الفلسـفة الديكارتية، تظهر في الجسد، وبعضها الآخر، في روح الانسان. وكان «سـبينوزا» بـدوره قـد مـيّز الأفكـار «الواضحة» و«الغامضة».

تحدّث الفيلسوف الانكليزي «لوك» (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) عن وجود أحاسيس ومشاعر وتصّورات وأفكـار «غامضة ومبهمة» وتفتقد لخصائص الادراكية والمعقولية. وذكر أنه، في معظم الأفكـار، يوجـد شـيء غـير معقول(٨٤). وفي الوقت نفسه، طرح «لوك» مسألة كيف يعرف الشيء الـذي لايدركـه. وقـد أمعـن النظـر والتفكير في هذه المسألة مفكرون آخرون كانوا قد ركزوا الاهتمام على قضايا المعرفة البشرية.

تمّ النظر في هذه المسألة، في فلسفة «ليبنيتس» (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) مـن منظـار مـا يسـمّى «الانطباعـات النفسية الصغيرة» و«الانطباعات غير الملحوظة» أو «الآلام غير الواعية»(٨٥). ومن الصعب، وفقاً لنظراته، شرح ظهـور التصّـورات والأفكـار الواعيـة فيمـا إذا لم نجـز وجـود شـيء مـا لايتصـف بخاصيـة الحالـة الإدراكية، إلا أنه، مع ذلك، يغفو في النفس البشرية.

وعلى النقيض من الفلسفة الديكارتية، يلفت الانتباه إلى أن التجربة البشرية نفسها تجبر على جـواز الانطباع غير المدرك. وهكذا يمكن للانسان أن يمتلك الوضعية، سواء أكان غيبوبـة أو حلمـاً لايذكـر فيـه شيئاً، ولا أية انطباعات واضحة ودقيقة تدلّ على ما جرى من أمور. ويستنتج «ليبنتس» أنه «بمـا أننـا،

بعد الاستيقاظ من حالة اللاوعي، ندرك انطباعاتنا، فإن هذه الأخيرة كان ينبغي أن توجد مباشرة قبل أن، وإن يكن قبل أن ندركها»(٨٦).

هذه هي محاكماته التي غايتها حلّ قضية استمرارية عمليات المعرفة والتي تنطلق فعلياً من الاعتراف بوجود ما هو غير واع في روح الانسان.

يمكن، بالطبع، الجدل حول مدى مطابقة «الانطباعات الصغيرة» الليبنيتسية، أو عدم مطابقتها مع المفهوم الفرويدي لما هو غير واع. بيد أنه من المستبعد الاضطرار للشك بأن طريقة المحاكمات حول ضرورة الاعتراف بما هو غير واع، وإضفاء نزعة البرهنة والحجج التي يلجأ إليها كل من «ليبنتس» وفرويد، متماثلة في كثير من نواحيها. فإذا كان يشير إلى انتهاك الصلة بين عمليات الانطباع في حالة عدم الاعتراف بوضعيات الروح البشرية، التي تسبق الوعي فإن حجج ـ ومسوّغات مؤسس التحليل النفسي مماثلة لها أيضاً.

ينطلق فرويد من أن جواز ما هو غير واع ضروري بسبب وجود تلك العناصر التي من الضروري لشرحها الاعتراف بوجود عناصر وتصرفات أخرى لاتعتبر واعية لأنه ثمة الكثير من الخلل والنواقص في معطيات الوعي. وفقط في هذه الحالة، كما يرى هو، لايتمّ خرق الديمومة النفسي، ويصبح مفهوماً جوهر العملية المدركة بأفعالها الواعية. ويؤكد فرويد أن كل هذه الخطوات الواعية كان من الممكن أن تظل غير مفهومة، وأن لاتكون هناك أيّ صلة تجمع فيما بينها، فيما لو أخذنا نلحّ على أننا ندرك كل الأفعال النفسية الجارية في داخلنا فقط بواسطة وعينا.. ولكن إذا سمحنا بالأفعال والتصرّفات غير الواعية، فإن تصرّفاتنا الواعية تنتقل إلى حالة من «الصلة الواضحة»(٨٧).

لم يتحدّد، بصورة موثّقة، ما إذا كان فرويد مطّلعاً على أعمال «ليبنيتس» أم لا. بيد أنه، عند اعداد «تفسير الأحلام» قد استفاد من كتاب «كانت»: «الآنتروبولوجيا من وجهة النظر البراغماتية» والذي ناقش فيه الفيلسوف الألماني المعرفة الشعورية والذهنية، وعبّر، في هذا الصدد، عن آرائه بصدد بعض أفكار المدرسة الليبنيتسية ـ الفولفوفية.

لذا من المستبعد تسمية المسار الماثل للأفكار عند تحليل وجود «انطباعات صغيرة» عند «ليبنيتس» والحالة النفسية غير الواعية عند فرويد، بأنها عرضية.

إن قضية ماهو واع، هذه القضية الملفّحة بصيغة من الدراسة لإمكان وجود تصّورات غير واعية، تجد انعكاساً لها في فلسفة «كانت» (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤). ففي آرائه ومحاكماته حول طبيعة المعرفة البشرية، يعود إلى المسألة نفسها التي كان قد طرحها «لوك»: «بأية صورة تمكن معرفة ما هو غير مدرك من قبلنا؟». ينشأ، من الوهلة الأولى، انطباع لشيء ما متناقض، عندما يجري التأكيد على أننا نمتلك التصّورات، وفي الوقت ذاته لاندركها ولانعيها. ولكن يذكر «كانت» أننا «بطريق ثالث يمكننا إدراك أننا نملك تصّورا وإن كنا لاندركه مباشرة»(٨٨). وعلى هذا الأساس يميز نوعين من التصّورات: «الغامضة المبهمة» و«الواضحة».

إن «كانت» لايشكّ بوجود تصورات «مبهمة» فقط عند الانسان، بل أيضاً تأملات وأحاسيس ومشاعر يمكنها أن تكون غير مدركة. عدا هذا يؤكد، بشتى السبل، أن مجال التصّورات «المبهمة الغامضة» واسع للغاية عند الانسان، بينما التصّورات الواضحة والمتوفّرة في متناول الوعي ليست بهذا القدر من الكثرة، وبقناعة «كانت»، على الخارطة الكبيرة لروحنا، تبدو مضيئة فقط نقاط غير عديدة. وإن هذا الوضع يمكنه أن يثير لدينا التعجّب من كياننا الذاتي...»(٨٩).

بدءاً من «تفسير الأحلام» وانتهاء بأعمال صدرت في فترة أكثر تأخراً، يستشهد فرويد بـ«كانت» غير مرة. وإن تحليل النصوص يظهر أن مؤسس التحليل النفسي لم يكن مطلعاً على «الآنتروبولوجيا من وجهة البراغماتية» لـ«كانت» فحسب، بل أيضاً على مؤلفات أخرى للفيلسوف الألماني. وكان فرويد يلجأ إلى مفهوم «الأمر القطعي» لـ«كانت» ويحاكم نظراته في المكان الزمان، ويستعين بإدراكه، بالاشتراطية الذاتية، للانطباع البشري...الخ. وحتى أنه، في بعض أعماله، كان يتجادل مع «كانت»(٩٠).

بيد أن فرويد، في حالات عديدة، لايكتفي بمشاطرة أفكار «كانت» الفلسفية، بل يستعين أيضاً بهيبته وسمعته وتأثيره، عندما يتعلق الأمر بتعليل مفاهيمه في التحليل النفسي. وهذا، على وجه الخصوص، يتعلق بقضية ماهو غير واع. وفي هذا النطاق، تعتبر محاكمات فرويد ذات دلالة هائلة: «إن «كانت» الذي ينبّهنا كي نعير الاهتمام، على الدوام، للشرطية الذاتية لانطباعاتنا، وأن لانعتبرها متطابقة كليّة مع ما هو خاضع للإدراك من جانب المعرفة، مثله مثل التحليل النفسي الذي ينبّهنا كي لانطابق انطباع الوعي مع العملية النفسية الواعية التي تعتبر مادة للوعي»(٩١). ومن هنا يتضح أن فرويد قد أدرك فعلا عدداً كاملاً من الأحلام النظرية المتضمّنة في الفلسفة الكانتية.

إن التفسير المتميّز والمتناقض، إلى حدّ كبير، مع التقليد القائم، هذا التفسير لما هو غير واع كان له مكانه في فلسفة «فيخته» (١٧٦٢ ـ ١٨١٤). فهو قد أوجد تعاليم تضمّنت في أساسها، تصوّرات عن نشوء الذات، نفسه بواسطة نشاطها الداخلي، وعدم استخراج الذاوات الجسدية والروحية الضرورية للبقاء من نفسها فحسب بل لأجل العالم الحياتي بأسره، والواقع الموضوعي. وتعتبر مسألة طبيعة هذا النشاط القضية الأكثر أهمية بالنسبة إلى «فيخته». فهو يطرح مسلّمة يعتبر النشاط بموجبها ميلاً غير واع إلى التطوير الذاتي، نشيطاً من حيث طبيعته، وحرّاً في مظاهره. وبكلمة أخرى، إن ما هو غير واع، والنشاط الذي يولد كل شيء هما، في جوهر الأمر، مفهومان متطابقان في فلسفة «فيخته».

إن ما هو غير واع، والمدرك، في البداية، كنشاط حرّ وإرادي وغير مضغوط من أية قيود من جانب الانسان، لايضعه «فيخته» في أساس خلق العالم فحسب، بل أيضاً في أساس إدراكه.

وفي «تفسير الأحلام» يستشهد فرويد بـ«فيخته». عدا هذا، فهو يدرج في قائمة الأدبيات المرفقة بهذا العمل، أحد مؤلفاته، بينما كتب مفكرين آخرين غير مسجّلة فيها، وإن كان في النص نفسه ذكر لأسماء كثيرة من الفلاسفة. وعلى ما يبدو، أراد فرويد تأكيد ذاك المغزى الهام الذي أضفاه على أفكار «فيخته» في أثناء العمل في «تفسير الأحلام». ولعل هذا الاعتراف الوحيد لمؤسس التحليل النفسي، والذي يدّل على اطلاعه على فلسفة «فيخته».

وعلى الأرجح، كان العنصر الجاذب لفرويد، في فلسفة «فيخته» هو تلك الأفكار التي تؤكد على ماهو غير واع، بصفته الأساس الأول للكينونة البشرية والمادة الأولية الأساسية التي منها يجري الوعي. وما كان بإمكان فكرة «فيخته» حول أن رغبات الانسان عبارة عن «كشف أولي مستقل تماماً للميل المتضمّن في الأنا» إلا أن تروق لفرويد(٩٢). وبالنسبة إليه، مقبول كلياً أيضاً، ذاك المبدأ النظري الذي يترافق فيه الانتقال من حالة ماهو غير واع إلى حالة الوعي، مع تقييد الحرية عند الانسان، هذا التقييد المرتبط بفرض مختلف أنواع المحظورات والممنوعات تحت راية الحفاظ على الحياة. إن كل مسلّمات فلسفة «فيخته» لايتمّ فقط الاحتفاظ بها من قبل فرويد، بل هي أيضاً تتعرّض لتطور لاحق في التحليل النفسي. ولكنها نقطة أخرى مسألة أن فرويد يختلف مع الفيلسوف الألماني في تفهّم بعض النقاط الغنية بالمضمون، والتي تتناول تفسير ما هو غير واع نفسه ومظاهره في حياة الانسان على حدّ سواء.

وإذا كان ماهو غير واع عند «فيخته» عبارة عن نشاط حرّ يخلق عالمي الانسان الداخلي والخارجي، نشاط ملهم كما لو كان من الداخل فإن ما هو غير واع بالنسبة إلى مؤسس التحليل النفسي، يعود، في جذوره، إلى المعطى الطبيعي للكائن البشري، إلا أنه لايملك، من حيث الجوهر، أية علاقة بتصميم الواقع الموضوعي. وتكمن اهتمامات فرويد في مستوى دراسة الحالة النفسية غير الواعية وآليات سحقها وحصرها وتصعيدها. وعلى هذا النطاق، إن هياكله النظرية تتميّز، بصورة ملحوظة، عن تراكيب «فيخته» الفلسفية الأساسية. بيد أن تلك القفزة الأساسية في فهم ما هو غير واع ، كأساس نشيط، كان «فيخته» قد أبرزه. ولعله يمكن حتى القول أن التفسير الفيختوي لما هو غير واع، والمنقول من قبل فرويد إلى المستوى السيكولوجي، والذي يفتح، في الوقت نفسه، الآفاق لدراسة نشاط الانسان الحياتي، إن هذا التفسير قد شكّل نقطة انطلاق لتكوين عدد من أفكار التحليل النفسي.

إن التصّورات حول ما هو غير واع، والمطروحة من قبل «فيخته» تجد إدراكها في فلسفة «شيلينغ» (١٧٧٥ - ١٨٥٤). فهو، مثله مثل «فيخته»، يرى، في حالة اللاوعي أساساً أولياً للعالم الموضوعي والوجود البشري. وبهذه الطريقة تماماً وبكل دقة، يفسّر حالة اللاوعي نفسها مدركاً إياها كتطوير اختياري ذاتي للروح، من المراتب السفلية حتى ظهور الوعي ووعي الذات. وإن اللاوعي، بالنسبة إلى «شيلينغ» بصفته «الشمس الأزلية التي تضيء في مملكة الأرواح، وتظل غير مدركة بسبب عدم غموض بريقها «يعتبر الأساس الأولي الذي يخلق العالم والذي يظهر، بفضل إبداعه اللاواعي، ويشكّل القلب غير المنظور، بحيث تبدو كل مظاهر الحياة الواعية، بالمقارنة معه، ثانوية «وإن كل الأنتيليجنسيات تبدو فقط مراتب مشتقة...»(٩٣). فهو ينظر إلى حالة اللاوعي هذه بصفتها المنطلق الأول الأكيد من الناحية الأنطولوجية لأن «الطبيعة» حسب كلمات «شيلينغ» تبدأ «من اللاوعي وتصل إلى حالة الوعي...»(٩٤). ففي فلسفته يعتبر الوعي كما هو أيضاً من الناحية المعرفية: «مصدراً لما يسمّى بمفاهيم البديهة واللاتجربة والذي ينظر إليه من قبلنا على ذاك الجانب من الوعي»(٩٥).

فضلاً عن هذا، إن مفهوم اللاوعي، عند «شيلينغ» ليس متطابقاً إطلاقاً مع ذاك التفسير الذي يتمسّك به «فيخته». ففي فلسفة «فيخته»، اللاوعي هو صفة مكونة للروح البشرية. وإن «شيلينغ» لايرفض هذا المفهوم إلا أنه يذهب أبعد من ذلك: فهو ينطلق من أن اللاوعي كمصدر أولي لكل ما هو موجود في الحقيقة، يعود إلى مجال «الروح العالمي».

ويؤكد «شيلينغ»، على الدوام، أن الطبيعة إذا ما بدأت في اللاوعي، فهي تصل، تدريجياً، حتى ظهور وعي الحياة ومعقوليته. وأما في نشاط الانسان الجمالي، فعلى العكس، إن كل شيء يبدأ من الوعي، وينتهي باللاوعي، وعند ذاك، إن استخدام كل التناقضات وتطابق الطبيعة والروح، والوعي واللاوعي، ممكنة فقط في المطلق المؤدي، في نهاية المطاف، إلى الاعتراف بالإله. وفي المطلق بالذات ، يصل إلى استنتاج مفاده أن الأساس العام يتفصّل لأجل حالة الاتساق المثبت مسبقاً بين حالتي الوعي واللاوعي...»(٩٦).

إن تفسير حالة اللاوعي، من قبل «شيلينغ» يختلف عن مفهومها عند «فيخته» في مجال هام آخر. فبالنسبة إلى «فيخته» اقترن اللاوعي مع الحرية التي لاتتجزأ، والكلية. وأما نشوء الوعي فمع إدراج قيود محدّدة مفروضة على حرية الانسان في اظهار إرادته. وقد اتخذ «شيلينغ» موقفاً نقدياً من مثل هذا التأويل للحرية، وحاول، على طريقته، حلّ مسألة العلاقة بين الضرورة والإرادة الحرة. قبل كل شيء أخذ يبتعد عن المسلّمة النظرية التي تكون الحرية بموجبها مرتبطة بنشاط الانسان الواعي، وأما الضرورة فهي «ليست شيئاً آخر سوى اللاوعي»(٩٧).

وهذا لايعني أن «شيلينغ» قد أعاد النظر جذرياً في مفهوم «فيخته» حول اللاوعي. ففي أعمال «فيخته»، في فترة لاحقة، تضمّنت آراؤه عن ازدواجية للحرية البشرية عندما كانت مترابطة مع اللاوعي ومع وعيها له. وفي هذه المسألة، كان «فيخته» و«شيلينغ» كما لو كانا قد توصّلا إلى اتفاق مشترك ومتبادل هو أن الفيلسوفين اعترافا باللاوعي كشيء ما، أعمى، وغير معروف من قبل شيء ما، أو أحد ما في المبدأ الأول الأساسي المحتّم. ولكن إذا كان «فيخته» لم يذهب أبعد من هذا الاعتراف، فإن «شيلينغ» أوصل هذه الفكرة حتى نهايتها، إذ طابق الإرادة العمياء، كحالة اللاوعي، مع المطلق، ناقلاً موقعها من الانسان إلى الاله. لانجد استشهادات مباشرة بـ«شيلينغ»، في أعمال فرويد إلا في «تفسير الأحلام»، حيث يستعين فرويد بالشيلينغيين(٩٨). بيد أن النقاشات النظرية حول قضية الحرية والضرورة، والتي احتلّت مكاناً لها في فلسفتي «فيخته» و«شيلينغ»، قد وجدت انعكاساً لها في التحليل النفسي، الذي يخصّ مفهوم طبيعة اللاوعي. ومن المعروف أن مؤسس التحليل النفسي، كما سوف يتبيّن في الجزء الثاني من الكتاب، قد طرح مسلمة حول سنن جريان العمليات اللاواعية وإضفاء الحتمية الصارمة على كل مظاهر النشاط البشري، والتي يمكننا، للوهلة الأولى، أن تدرك كحالة اختيارية وغير عائدة في أسبابها إلى ضرورة داخلية.

بيد أن أصول مثل هذه التصّورات قد تضمّنت، عند «شيلينغ» أيضاً. وقد كتب، بهذا الصدد، أنه «في النشاط الاختياري الحر للبشر، أي غير الخاضع لأية سنن وقوانين تسود، من جديد، السنن غير الواعية»(٩٩). ورغم أنه تمّ التركيز على نقاط أخرى في فلسفة «شيلينغ» بصدد هذه المسألة، هي غير تلك الملحوظة في تعاليم فرويد، إلا أن مفهوم «السنن غير الواعية» قد صار هاماً في التحليل النفسي.

وإنه سيكون من غير الصحيح التأكيد على أن فرويد يطّور كل مبادئه النظرية حول اللاوعي، من خلال تلك المتضمّنة في فلسفة «شيلينغ». وإن فرويد، عدا أنه لم يؤيد الفكرة الشيلينغية حول اللاوعي كقوة خالقة موجودة خارج الانسان وتعود إلى مجال المطلق، فهو، من الناحية النقدية، كان ينتمي إلى النظرات التأملية الفلسفية الماثلة. بيد أن مفهوم اللاوعي بصفته ميلاً أساسياً قد أصبح إحدى المسلمات الأولية لتعاليم فرويد في التحليل النفسي.

يمكننا مصادفة التأملات حول اللاوعي عند «هيغل» (١٧٧٠ ـ ١٨٣٠) أيضاً. فهو إذ يبتعد عن أفكار «فيخته» و«شيلينغ» نراه يطرح مسألة اللاوعي واضعاً إياها في صلب فلسفته. ولعله، على العكس، إذ أن مفهوم «هيغل» الأساسي قد تركز على الوعي ووعي الذات والروح بكل مظاهرها ــ بدءاً من الفردية ووصولاً إلى العمومية الشمولية، ومن البشرية الشخصية إلى العالمية. وأما ما يتعلّق بمسألة اللاوعي نفسها، فإن «هيغل» دون التعمق بالتفصيل في الكشف عن ماهيّتها، ينطلق، مثله مثل «فيخته» و«شيلينغ»، من وجود «الروح غير الواعية» في البداية، إن العفوي الذي يمتلك قوة فعّالة هو بالذات المرتبط مع «الروح غير الواعية»(١٠٠).

وفي مسار التطّور الذاتي لهذه الروح، يحدث، حسب «هيغل»، نشوء الوعي ووعي ذات الانسان.

هذا هو تفسير الطابع الواعي بالنسبة إلى كل الفلسفة الهيغلية، وبما فيها تأملاته حول الطبيعة، وعمليات المعرفة، ونشوء القوانين، والنشاط الأخلاقي والجمالي، وتطور التاريخ العالمي. ففي أعماله المختلفة يكتب «هيغل» مثلاً عن الاحساس الذي يمثّل صيغة «لنشاط الروح المبهم، في فرديتها (الروح) اللاواعية والغريبة عن البصيرة والعقل»(١٠١) وعن صور المعنى الرمزي غير الواعي»(١٠٢) أو عن أن

القانون الساري مفعوله فوق الأرض ينطلق «من تحت الأرض، والواعي ــ من اللاوعي»(١٠٣). ويتحقّق الكشف عن هذه المسائل من خلال ظهور وحلّ التناقضات، وظهور وإزالة الأضداد. وهكذا في دراسته قضية الوعي الأخلاقي ووعي الذات، يتحدث قائلاً أنه «تظهر، في الوعي، تضادّات ما هو معروف وغير معروف مثلما هي الحال في المادة ـ تضادّ الوعي واللاوعي...»(١٠٤).

ولكن ما هو، أو ما الذي يبدو الحامل الأول «للروح غير الواعية»؟. لقد «تأرّضت» هذه الروح عند «فيخته» من خلال الأنا البشرية. وعند «شيلينغ» انتقلت إلى المطلق، إلى الحضن الآلهي. وإن «هيغل» لايرفض الروح «غير الواعية للفرد»(١٠٥) ويعترف بوجود «الروح المطلقة». فضلاً عن هذا، يقف ضد تطابق البداية الأولى التي تخلق كل شيء وكل أحد (الروح غير الواعية) مع الأنا الصافية، مثلما نلحظ عند «فيخته»، وبالنسبة إلى «هيغل»، إن المبدأ الأساسي لكل ما هو موجود وواقعي إنما يكمن في المفهوم كعفوية تلقائية صافية لوجوده الموجود والذي توصلت إليه النفس البشرية وأدركته في أثناء تطورها الذاتي الخاص بها.

المفهوم هو الفحوى الأساسية للفلسفة الهيغلية التي يكمن فيها المبدأ الداخلي للتطوّر، والتي تتضمّن فيها أيضاً، الآلية الخفيّة لظهور ونزع كل التناقضات، ومنها الضدان: الوعي واللاوعي. وهو موقف مميّز يتيح الامكان لـ«هيغل» كي يتهرب من تطرّفات فلسفتي «فيخته» و«شيلينغ». ويتم عنده استنباط العالم البشري الخصوصي، والعالم الطبيعي الذي يحيط بالناس، من المفهوم. وهذا يعني أن كل شيء يخلق ويتم إدراكه عند «هيغل» بواسطة التوسع المفاهيمي «للروح غير الواعية» والذي لاتبدو فيه أية مظاهر تجريبية لنشاط الانسان، مجرّد أشياء ثانوية، بل هي خالقة لجولة هائلة من تطور الأشكال القائمة سابقاً للمفهوم الصافي الذي حقق صعوده إلى درجة «الروح المطلقة».

ومن هنا يصبح مفهوماً لماذا تخصص، في فلسفة «هيغل»، مواضع كثيرة للمحاكمات والآراء حول الوعي «التعيس» و«المنشطر» والتناقضات في وعي الذات، واغتراب الروح. وإنه لمفهوم أيضاً لماذا، عند مناقشة مسألة تاريخ تطور البشرية، نراه يتحدّث حول أن الدول والشعوب والأفراد هم «أدوات وهيئات غير واعية لذاك الفعل الداخلي الذي تقوم بع الروح. والأمر لايخص أبداً مسألة كيف يمكنه أن يبدو، من الوهلة الأولى، وأن الوعي، في فلسفة «هيغل»، يخضع كليا وبالكامل لحالة اللاوعي. وبالعكس، يحاول «هيغل»، بشتى السبل، التأكيد على العملية الجارية تاريخيا لصعود اللاوعي إلىالوعي ووعي الذات بصفتها شكلين للوجود البشري.

غير أنه مضطر دوماً للتحدّث عن التناقضات، حتى في المرحلة العليا من إدراك الروح لذاتها. وهذا مشروط بأن بداية المعرفة البشرية ونهايتها، تماماً، مثلهما مثل التاريخ البشري، تنعزلان في عفوية وجودهما للوجود ـ المفهوم. وبالنتيجة، إن كل تاريخ تطوّر العالم الموضوعي والإنسان كذات، يستندان إلى ما يسمّيه «هيغل»: «الوعي المحسوس»(١٠٧). إن مثل هذا المفهوم المتضمّن، من البداية، تناقضاً، إلا أنه يقدّم، في الوقت ذاته، مبدأً أساسياً لتطوّر الذات، إن هذا المفهوم بالذات هو الذي يعتبر، في الفلسفة الهيغلية، ذاك المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه «الروح غير الواعية». وتذوب هذه الروح في أعماق «المخبأ اللاواعي»، الذي يحفظ فيه «عالم الصور والتصوّرات العديدة التي لا نهاية لها ودون وجودها في الوعي»(١٠٨). وإن تطويره في أثناء قيام الإنسان وتشكّله كذات، وظهور التاريخ والعلوم حول العلم الظاهر، يبدو، عند «هيغل»، ليس شيئاً آخر سوى ذكرى لـ «الروح المطلقة» العامة حول تقلّبات تطوّر المفهوم الصافي.

ويستشهد فرويد بـ «هيغل» في «تفسير الأحلام». والحقيقة أن الأمر يخصّ المصادر الثانوية حيث تستعاد في الذاكرة بدءاً من كلمات «سبيت»(١٠٩). إن اسم الفيلسوف الألماني، عملياً لا يتمّ ذكره في الأعمال اللاحقة لمؤسس التحليل النفسي. وفقط في «المقدمة الجديدة لمحاضرات عن التحليل النفسي» (١٩٣٢ ـ ١٩٣٣) يجري الحديث، بصورة عابرة، عن الفلسفة الهيغلية، بل وحتى هذا له ارتباط بمناقشة نظرات «ماركس» عن تأثير الظروف الاقتصادية في حياة الإنسان(110).

من الصعب تحديد كيفية، وإلى أية درجة، أثّرت تصورات «هيغل» عن اللاوعي، في تكوين مفاهيم التحليل النفسي. إن بعض التصاميم النظرية المتطوّرة في الفلسفة الهيغلية، والتي تخصّ تفسير الروح «العالمية» و«المطلقة» للمفهوم الصافي وأشكاله الممكنة للتطوّر، بدت غير مقبولة بالنسبة إلى فرويد. ففي التحليل النفسي، لا تصير مادة للدراسة، الروح في صلاتها غير الواعية والواعية، بل ما هو غير واع ونفسي مع آليات التضييق والتصعيد. بيد أن الشيء المؤكد هو أن التحليل الهيغلي «للوعي التعيس» ودراسة التناقضات الداخلية في الأنا البشرية، ومناقشة عدد كامل من الأفكار الأخرى، التي يجب التوقّف عندها، في أثناء الطرح اللاحق لمادة الكتاب. كل هذا يبدو متماشياً، إلى حدّ كبير، مع وصف انشطارية العالم الداخلي للفرد ودراسة حالة اللاوعي، كما هو موصوف في التحليل النفسي.

احتلّت التأمّلات حول قضية اللاوعي موضعاً هاماً في العديد من أعمال القرن التاسع عشر الفلسفية. ففي هذه الفترة يمكن ملاحظة حدوث انعطاف من عقلانية عصر التنوير والفلسفة الكلاسيكية الألمانية إلى الفهم اللاعقلاني لوجود الإنسان في العالم.

كان «شوبنهاور» (١٧٨٨ــ ١٨٦٠) واحداً من الفلاسفة الذين كانوا يدافعون ويطوّرون النهج اللاعقلاني في الفكر الفلسفي الغربي. ففي عمله الرئيسي «العالم كإرادة وتصوّر» (١٨١٩) طرح تعاليم تعتبر بداية الوجود بموجبها هي «الإرادة العالمية» غير الواعية، وأما التصوّر فهو الحقيقة الأولى للوعي. ومن وجهة نظر «شوبنهاور»: «الإرادة هي شيء ما غير واع»(١١١). فهي يمكن دراستها بصفتها الأساس الأول المطلق والمبدأ الأساسي لخلق عالم الوجود البشري نفسه. وفيها منبع التطوّر العفوي التلقائي لأن «الإرادة»، حسب كلمات شوبنهاور، «هي بحدّ ذاتها، وفي شكله الأولي، غير واعية، وعمياء»(١١٢).

إن هذه القوة بالذات، العمياء وغير الملجومة وغير الموجّهة، هي التي تعطي دفعاً نحو خلق كل وقائع الحياة: «...إن الإرادة غير الواعية هي التي تخلق واقعية الأشياء»(١١٣). إن كل مسار التاريخ العالمي بدءاً من ظهور المواد الطبيعية، غير العضوية، حتى ظهور الماهيات العاقلة المتسمة بالوعي ووعي الذات، يتحقق بفضل الإرادة غير الواعية، والتي تجتاز، في أثناء التطوير الداخلي، عدداً من الدرجات والمراحل. وأما ما يخصّ معرفة الانسان للعالم المحيط به، فإن هذا في مفهوم «شوبنهاور» ليس سوى وسيلة لتصوّر هذا العالم الذي يصبح في متناول الوعي البشري. وإن النقطة الأساسية للمعرفة لاتكمن، بالتالي، لا في الموضوع ولا في الذات، بل في التصوّرات التي، تحت تأثير إرادة الوجود العام، تشترط تطوير قدرات الانسان المعرفية.

وبناء عليه، إن نشاط الانسان الواعي الذهني يشكّل، في فلسفة «شوبنهاور»، فقط شيئاً ما مماثلاً لايملك أية أهمية مبدئية بالنسبة إلى المعرفة كما هي، نظرا لأن العقل قادر فقط على إدراك الظواهر وليس جوهر مجريات الأمور ذاته. وتبيّن أن كل شيء محتّم بالإرادة غير الواعية والتي «تشكّل الواقع والجوهر في الانسان، وأما الذهن فهو مجرّد شيء ناتج ومشروط ومتولد...»(١١٤).

هذا هو، في نهاية المطاف، المفهوم اللاعقلاني للعالم والانسان والمدافع عنه في فلسفة «شوبنهاور». فهو يؤكد أن حالة اللاوعي هي الحالة الأولية والطبيعية لكل الأشياء، وبالتالي هي ذاك الأساس الذي ينشأ منه الوعي، في بعض أنواع الماهيات: «ولهذا السبب، إن اللاوعي، حتى في هذه الدرجة العليا، لايزال مهيمناً...»(١١٥). ومن هنا ينشأ استنتاج «شوبنهاور» العام حول أسبقية اللاوعي على الوعي.

ويتمسّك بنظرات مماثلة أيضاً «نيتشه» (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) الذي كان يتأمّل بدور الارادة في العملية العالمية وأهمية اللاوعي ونشاط الناس. فهو، مثله مثل «شوبنهاور» كان ينطلق من أن في أساس العالم، تكمن الإرادة التي تقدّم الأساس لكل ما هو موجود. في الحقيقة، خلافا للفلسفة الشوبنهاورية، حيث «الارادة اللاواعية» قد تمّ تفسيرها بمدلول واحد، فإن المفهوم النيتشوي للإرادة قد تضمّن تأويلات مختلفة. فهو قد تمّ النظر إليه في نطاق القوة المحرّكة الأولية، وأحياناً كأساس مغطّى بالطاقة الحياتية، وكذلك من خلال مغزى ميل ما، أو نزاعات تسعى للاندفاع خارجاً. بيد أن الإرادة عند «نيتشه»، مثل «شوبنهاور» غير واعية.

انطلاقاً من هذه المواقف، فهو يقف ضد اطلاقية دور العقل في المعرفة وفي النشاط البشري، بصورة عامة. وهذا قد لوحظ في العديد من منظومات الماضي الفلسفية. وهكذا، يرفض «نيتشه» التصوّرات التي تكون عملية المعرفة بموجبها، كلياً وبالكامل، مشروطة بوعي الانسان. ويذكر: «حتى أن الرياضيين يعالجون تراكيبهم بصورة غير واعية»(١١٦). وانطلاقاً من هذا، إن اللاوعي، في فلسفة «نيشته»، يكمن في أساس العمليات المدركة وفي مجموع النشاط البشري على حدّ سواء. فهو يرى أن «حالة اللاوعي هذه هي شرط ضروري لكل اكتمال»(١١٧). وأخيراً، لأجل شرح كل مظاهر النشاط البشري يدرج مفهوم «إرادة السلطة» مفسّراً إياه، بصفته معطى طبيعياً وغريزة غير واعية لكل كائن بشري. وأما مايتعلق بالعلاقة بين الوعي واللاوعي فإن «نيتشه»، في هذه المسألة، يشاطر الموقف المتطابق مع فلسفة «شوبنهاور». فهو يؤكد أن «الوعي يلعب دوراً ثانوياً. إنه تقريباً غير مكترث، ولاضرورة له، وربما كان محكوماً عليه بالزوال والتنازل عن مكانه للتلقائية الكاملة»(١١٨).

لاشك أن فلسفة «شوبنهاور» و«نيتشه» قد أثّرت في تكوين تعاليم فرويد في التحليل النفسي.. وإن العديد من أفكار هذين الفيلسوفين قد حدّد مسبقاً، وبنسبة كبيرة، مفاهيم التحليل النفسي المختلفة ومبادئه، ومن ضمنها التصور الفرويدي عن اللاوعي. وبالطبع لايوجد تطابق مطلق بين تعاليم فرويد في التحليل النفسي، من جهة، وفلسفة «شوبنهاور» و«نيتشه»، من جهة أخرى. بل على العكس، ثمة فروقات معيّنة فيما بينهم بصدد فهم حالة اللاوعي. إذ لدى «شوبنهاور، اللاوعي، من البداية، أنطولوجي: «الإرادة العالمية» ـ المبدأ الأول لكل ما هو موجود. ويشاطر «نيتشه»، إلى حدّ ما، وجهة النظر هذه، إلا أنه يركّز اهتماماً أكبر على دراسة اللاوعي وكيف يفعل فعله في أعماق الكائن البشري. وبالنسبة إلى فرويد، اللاوعي هو، قبل كل شيء، وبصورة رئيسية، شيء ما نفسي للإدراك فقط بالصلة بالانسان.

في هذه النقطة، يبتعد عن التفسيرات الميتافيزيكية ـ الأنطولوجية لحالة اللاوعي. وهذا قد لوحظ في فلسفة «شوبنهاور»، كما أنه لوحظ كأنه مسلمات في فلسفة «نيتشه» إلا أنه لم يتطور. بيد أن المحاكمات حول أسبقة اللاوعي على الوعي، في دراسة اللاوعي كعنصر هام ومحدّد في الحياة البشرية، هذه المحاكمات التي برزت عند «شوبنهاور» و«نيتشه» قد راقت لفرويد الذي وضع كل هذه الاشكاليات في صلب تعاليمه حول التحليل النفسي.

وعلى فكرة، يعار الاهتمام بهذه النقطة أحياناً، من جانب المحللين النفسيين أنفسهم، المضطرين للاعتراف بالصلة الوثيقة بين فلسفة «شوبنهاور» و«نيتشه» والتحليل النفسي. ومما له دلالته، في هذا السياق أيضاً مواصفات تعاليم التحليل النفسي التي يطرحها «توماس مان». وقد أكد الكاتب المعروف عالمياً، على وجه الخصوص، أنه يمكن ملاحظة نقاط تماس هامة بين عالم العلوم الطبيعية الذي يخص فرويد وعالم «شوبنهاور الفلسفي»(119). وإن «نيتشه» كان رائداً سباقاً على مؤسس التحليل النفسي» في قضية دراسة أعماق الروح وخفاياها»(١٢٠).

وقد توجّه إلى قضية معالجة حالة اللاوعي باحثون آخرون أيضاً، كانوا بعيدين عن تراكيب «شوبنهاور» و«نيتشه» الفلسفية. وهكذا طرح الفيلسوف وعالم النفس الألماني «ي.هيربارت» (١٧٧٦ ــ ١٨٤١) عدداً من الأفكار التي تناولت إدراك التصورات «الخفيّة» الواقعة تحت ــ وفوق ــ عتبة الوعي والمتطوّرة «حسب قوانين حركتها»(١٢١). وتعود إليه أولى الأفكار حول عدم النظر إلى العمليات غير الواعية في حالة من السكون، بل في الحركة. وفي محاولة لتوحيد فلسفة «كانت» وتعاليم «ليبنيتس» حول الوحدة التي لاتتجزأ، تمسّك «هيربارت» بوجهة النظر التي تملك العمليات غير الواعية بموجبها، قوانينها وسننها الطبيعية الجليّة عند دراسة النفسية البشرية ذاتها. وقد أكد «أن الروح البشرية ليست مسرح دمية، ورغباتنا وقراراتنا ليست دمى، ولايقف وراءها أي مشعوذ، إلا أن حياتنا الحقيقية تكمن في رغباتنا، وإن هذه الحياة لاتملك قواعدها خارج ذاتها، بل في ذاتها»(١٢٢).

ليس معروفاً ما إذا كان فرويد قد تهيّأت له فرصة قراءة أعمال «هيربارت». بيد أنه صار مؤكداً أنه، في أثناء السنة الدراسية الأخيرة في المدرسة الثانوية، استفاد من كتاب «السيكولوجيا التجريبية» لمؤلفه «ج. ليندر»، والذي يعتبر بمثابة جامع لمبادىء «هيربارت» النظرية الأساسية. وبالتالي، كان فرويد مطّلعا على أفكار «هيربارت» حول اللاوعي، والتي لم تستطع، في فترة لاحقة، إلا أن تؤثر في تكوين التحليل النفسي. وهكذا، إن تصّورات «هيربارت» حول حركية العمليات غير الواعية، قد انسكبت، عند فرويد، في مفهوم اللاوعي، والمفهوم ليس فقط من وجهة النظر الوصفية، بل من الناحية الحركية أيضاً. ينبغي القول إن نظرات «هيربارت» حول اللاوعي قد أثّرت أيضاً في الفيلسوف الألماني «إ. فون هارتمان» (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦) الذي كرّس لهذه المواضيع والاشكاليات عملاً منفصلاً كان طبعه ونشره قد أسهم، في العالم الغربي، على حث آخرين لنشر دراسات لاحقة في هذا الميدان.

إن عمل «هارتمان»: «فلسفة اللاوعي» (١٨٦٩) الضخم هو، في جوهر الأمر، أول محاولة لتعميم التصورات القائمة سابقاً حول هذه الظاهرة (الفينومين) ودراستها اللاحقة على أساس تركيب وجهات نظر متعددة الأغراض وذات تفسيرات عقلانية ولاعقلانية. ويتعلق الأمر، بالدرجة الأولى، بإعادة استيعاب فلسفات «كانت» و«فيخته» و«شيلينغ» و«هيغل» من جهة، وتأملات «شوبنهاور» وأتباعه، من جهة أخرى. وللعلم، إن مثل هذا المنطلق لدراسة اللاوعي يجريه «هارتمان» من خلال منظور الاعتراف بقيمته الأكيدة، نظراً، وكما يذكر الفيلسوف الألماني، فإن هذا الاعتراف ضروري لأجل الانسان: «واحسرتاه على ذاك الانسان الذي إذ يبالغ في قيمة ما هو واع ـ عاقل، ويرغب بدعم أهميته حصراً، يعمل على قمع اللاوعي بصورة تعسّفية»(١٢٣).

إن «هارتمان» بطرحه الحجج والبراهين في صالح الاعتراف باللاوعي، إنما يسعى إلى تحديد قيمته غير العابرة والتي، برأيه، تكمن في التالي:

أولاً، اللاوعي يشكل الكائن الحيّ ويدعم حياته.

ثانياً، إن اللاوعي، كغريزة، يخدم أهداف الحفاظ الذاتي على كل ماهية بشرية.

ثالثاً، بفضل الميل الجنسي والحب الأمومي، يشكّل اللاوعي وسيلة ليس للحفاظ على الطبيعة البشرية فحسب، بل تعظيمها وتبجيلها، في عملية تاريخ تطور الجنس أيضاً.

رابعاً، إن اللاوعي، بصفته شعوراً داخلياً، يوجّه الانسان، في تلك الحالات، عندما يكون وعيه غير قادر على تقديم الردّ المفيد.

خامساً، إن اللاوعي، من حيث كونه عنصراً مكوّناً لأي إلهام، إنما يساهم في عملية المعرفة ويقود البشر إلى الالهام.

وأخيراً، سادساً، إن اللاوعي يشكل حافزاً لأجل الابداع الفني ويمنح الرضى والارتياح في تأمل الجمال.

إن «هارتمان» باعترافه بقيمة اللاوعي، ليس وحيد الجانب في تقويماته. فهو يتكلّم أيضاً على تلك النواقص والسلبيات التي تخص اللاوعي: استرشاداً به، أنت دائماً تتسكّع في الدياجير دون أن تعرف إلى أين سيؤدي هذا اللاوعي.

وأنت دائماً تابع للمصادفة لأنه غير معروف مسبقاً ما إذا كان الالهام سيأتي إليك أم لا. ولاتوجد أية موازين لاستجلاء الالهام، نظراً لأن نتائج النشاط البشري هي فقط التي تعطي الامكان للحكم على قيمتها. وخلافاً للوعي فإن اللاوعي عبارة عن شيء ما، مجهول، غامض، غريب. وإن الوعي عبارة عن الخادم المخلص للانسان، في الوقت الذي يتضمّن اللاوعي، في داخله، شيئاً ما مرعباً، إبليسياً. ويمكن الافتخار بالعمل الواعي. وأما النشاط غير الواعي فهو أشبه بهبة من الآلهة. وإن اللاوعي معدّ مسبقاً دائماً. ويمكن تغيير الوعي تبعا للمعارف المكتسبة وظروف الحياة الاجتماعية. وإن النشاط غير الواعي يؤدي إلى نتائج جاهزة لاتخضع للكمال. بينما تمكن مواصلة العمل في نتائج النشاط الواعي لتحسينها واستكمالها. وهذا أيضاً، يعود إلى الحياة البشرية نفسها. وإن كل نشاط يكون تابعاً، حصراً، لانفعالات البشر وأهوائهم ومصالحهم، والنشاط الثاني يتبع الإرادة الواعية، وبالتالي، واسترشاداً بالعقل، يمكن توجيهها في الاتجاه اللازم. ويختتم «هارتمان» قائلا: «من هذه المقارنة ينبثق، بلاشك، أن الوعي هو أهم بالنسبة إلينا»(١٢٤).

يدا أن الاستنتاج حول الأهمية الكبيرة للوعي في حياة الانسان يؤدّي، بالضرورة، إلى فكرة حول ضرورة امتلاك اللاوعي وتوسيع نطاق النشاط الواعي. وعن هذه النقطة بالذات يتحدّث «هارتمان». فضلاً عن هذا، فهو يطرح مسلمة عن بطلان الأفعال البشرية وتفضيل اللاوجود على الوجود. وانطلاقاً من هذا، إن كلّ خطوة على الطريق نحو انتصار الوعي على اللاوعي يقوّمها «هارتمان»، ليس كانتصار للعقل البشري، بل كتقدّم لاحق من الحياة إلى العدم عندما يتحوّل «الكرنفال» غير العاقل للوجود إلى «حزن عالمي». ويتبيّن، في نهاية المطاف، أن الآلام فطرية بالنسبة للماهية البشرية، وأما «كآبة الكينونة» فتكمن في الكينونة نفسها. ويختتم «هارتمان» حديثه قائلاً: «إن النصر الكامل للعنصر المنطقي على اللامنطق ينبغي أن يتطابق مع نهاية العملية العالمية في الزمن، مع آخر يوم منها»(١٢٥). هذا هو الاستنتاج الأساسي المنبثق من فلسفة «هارتمان» والمتطابق، بالكامل، مع موضوعته حول أن هدف اللاوعي يكمن في السعي لجعل الوعي البشري العام متشائماً.

وكما يقال، هذا هو الجانب العقائدي من الفلسفة الهارتمانية. وأما ما يتعلق بالجزء المضموني المرتبط بكشف طبيعة اللاوعي، فهو يتجلى بالصورة التالية: قبل كل شيء، نظر «هارتمان» نظرة انتقادية إلى

محاكمات «شوبنهاور» الفلسفية حول العالم كإرادة وتصوّر، وبدقّة أكثر إلى تلك التفسيرات التي أدت إلى اللاعقلانية. وهذا لايعني أنه يتمّ، في فلسفة «هارتمان»، رفض مفهوم «الإرادة اللاواعية». كلا، إطلاقاً، فهو، مثله مثل «شوبنهاور» مستعد للاعتراف بالطابع اللاواعي للإرادة معتبراً إياها بأنها البداية التي سبقت الموجود، والتي تمتلك طاقة إبداعية خلاقة. إن الخلافات مع «شوبنهاور» تكمن في شيء آخر. فإذا كانت التصورات، في الفلسفة الشوبنهاورية، خلافاً للإرادة، عبارة عن حقيقة الوعي، فهي أيضاً، مثلها مثل الإرادة نفسها. فهو يطرح المسلّمة التالية: «إن الارادة والتصورات، في اللاوعي، مترابطة فيما بينها في وحدة لاتنفصم»(١٢٦). ويتمّ النظر إلى هذا وذاك كأساسين قائمين ما قبل الموجود حقيقة وفعلاً. ومن ترابطهما بالذات يتولد الوجود. إن الارادة تخلق الواقع الفعلي، وإن التصورات تملؤه بالمضمون.

للوهلة الأولى، ينشأ انطباع بأن «هارتمان» لايكتفي بمشاطرة هدف «شوبنهاور» اللاعقلاني بل يقويه أيضاً، لأن الإرادة والتصورات، على حدّ سواء، غير واعيتين في فلسفته. ولكن الأمر ليس كذلك. إن توحيد الإرادة والتصورات في كل موحّد، داخل اللاوعي، قد احتاج إليه «هارتمان»، كي يحاول إزالة التناقض بين الذات والموضوع، والروح والمادة، وفي آن واحد التوفيق بين مختلف المواقف الفلسفية ــ المثالية الذاتية والموضوعية، من جهة، واللاعقلانية والعقلانية ـ من جهة أخرى، والمثالية والمادّية، من جهة ثالثة.

ينبغي القول إن محاولة التوفيق بين المثالية والمادّية، كما تبيّن، غير ناجحة، لأن المادّة، في فلسفة «هارتمان» عبارة عن تركيب لأفعال إرادة اللاوعي وخطواتها. بيد أن توحيد الإرادة والتصوّرات في واحد موحّد، كان موجّها بالذات نحو إزالة التناقضات بين المثالية الذاتية والمثالية الموضوعية. ومن أجل التهرّب من تطرّفات اللاعقلانية والعقلانية، يتوجّه «هارتمان» إلى فلسفة «هيغل» سعياً منه لتوحيدها مع نظرات «شوبنهاور». ونتيجة لهذه المعايشة يظهر المفهوم الهارتماني حول اللاوعي بصفته «الروح المطلقة» الأولى.

في هذه «الروح المطلقة» بالذات يمكن ملاحظة وحدة الإرادة والتصورات. وإذا كان «هيغل» قد أدخل، في تراكيبه النظرية، مفهوم «الوعي المحسوس» فإنه ثمة شيء واحد، مماثل، نلحظه في فلسفة «هارتمان»، حيث الحديث يتناول «التفكير غير الواعي»(١٢٧). وفي الوقت نفسه، إن فلسفة «هارتمان»، كما لو كانت تحتفظ في ذاتها، باتجاه عقلاني، وفي آن واحد، تطابقه مع اللاعقلاني. وفي نهاية المطاف، لم يتبقّ شيء آخر سوى الاعتراف بأن اللاوعي هو «السامي ـ المطلق»(١٢٨). هذا هو، من حيث الجوهر، المغزى الميتافيزيكي الأقصى في فلسفة «هارتمان».

إن مفهوم اللاوعي، عند «هارتمان» حسبما تمّ استخدامه في عمله الرئيسي بصيغته الأولى، متعدد الادراكات، وليس جليّاً إطلاقاً، عن أية أهمية ملموسة يجري الحديث. وهذا ما أحسّ به، هو نفسه، وبنتيجته تعرّضت «فلسفة اللاوعي» لبعض التغيرات. عدا هذا، عاد «هارتمان» غير مرة، في أعماله المتأخرة، إلى تدقيق مضمون مغزى اللاوعي متحدّثاً عن ضرورة دراسة عدة معان لهذا المفهوم.

وهكذا، ينبغي، حسب نظراته، التمييز، في اللاوعي، جسدياً ومعرفياً ونفسياً وميتافيزيكياً. فاللاوعي جسدياً، يعود إلى مجال نشاط الانسان الفيزيولوجي. وينظر إلى اللاوعي، معرفياً، على مستوى قدراته المعرفية. فهو، مثل «كانت» و«هارتمان»، يرى أن إمكان المعرفة غير المباشرة هو المقدمة لكل محاولة للنفاذ في مجال اللاوعي(١٢٩). وإن اللاوعي ميتافيزيكياً هو حالة استثنائية «للوعي المطلق»

وبالنسبة إلى الانسان المنفصل، تبدو حالة اللاوعي هذه شيئاً ما غريباً، وغير واع فعلاً، بينما هي واعية بالنسبة إلى «الوعي المطلق». وإن اللاوعي هذا يعود إلى مجال «النشاط المطلق» حيث تسود «الروح المطلقة اللاواعية».

إن التدقيقات التي يدخلها «هارتمان» تكتمل بالتمييز بين اللاوعي «النسبي» و«المطلق»، فهو يطرح، من خلال مهمته، «انطلاقاً من اللاوعي نسبياً، على تربة اللاوعي فيزيولوجياً، عبر النشاط الفردي المطلق، ويرقى إلى اللاوعي ميتافيزيكيا، بمعنى أحادية الكون الوظيفية الجوهرية الأساسية»(١٣٠).

أثرت فلسفة اللاوعي الهارتمانية تأثيراً ملحوظاً في الدراسة اللاحقة لهذه الاشكالية. إذ أن فرويد الذي وضع قضية اللاوعي في صلب دراساته النظرية، لم يستطع بالطبع، المرور مرور الكرام بجانب عمل «هارتمان»: «فلسفة اللاوعي». وبالفعل، يستشهد، في «تفسير الأحلام»، بالطبعة العاشرة من عمله. وإن التحليل المقارن لأحكام «هارتمان» النظرية، والبنى الفرويدية، يبيّن أن فلسفة «هارتمان» تتضمن عناصر عديدة، دخلت لاحقاً ضمن تعاليم فرويد في التحليل النفسي. ومنها الاعتراف بأهمية اللاوعي ونشاط كل انسان في السعي إلى الكشف عن طبيعة الأفعال اللاواعية، والوقوف ضد حصر الحالة النفسية فقط، في الوعي، والاهتمام بالعمليات غير الواعية، التي تتغلغل في أعماقها، والتركيز على الدور اللاواعي في النشاط المعرفي الابداعي للبشر، وجعل موضوعة امكان النفاذ إلى مجال اللاوعي، وتبيان تضميناته، أمراً مسلّماً به، ومحاولة إدراك تلك الصلات المعقدة والمتشابكة بين الوعي واللاوعي، والقائمة في عالم الانسان الداخلي إلا أنها كانت مدركة من قبله.

يمكن، بالطبع، التحدث أيضاً، عن الفوارق بين أفكار «هارتمان» الفلسفية، وبنى فرويد في التحليل النفسي حول اللاوعي. وفي واقع الأمر، إذا كان «هارتمان» يدرس نواح متنوعة من اللاوعي بدءاً من المظاهر الفيزيولوجية وانتهاء بتأويلاته الميتافيزيكية، فإن فرويد يهتم بالجانب النفسي اللاواعي فحسب. وخلافاً لـ«هارتمان» فإن مؤسس التحليل النفسي لايكتفي بعدم مشاطرته موضوعة «الروح اللاواعية المطلقة». فهو يقف ضد التأملات الميتافيزيكية مدافعاً عن الدراسة الملموسة للعمليات غير الواعية. بيد أنه ليست هذه هي الفوارق التي تحدّد مسبقا الصلات التاريخية بين فلسفة «هارتمان» والتحليل النفسي. والأهم من ذلك هو أن «هارتمان» طرح مفهوم اللاوعي نفسياً، والذي صار مفهوماً أساسياً في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. وفي هذه الناحية، إن مسلمات «هارتمان» النظرية وتأكيداته حول اللاوعي يمكنها أن تتعرّض للدراسة بصفتها أحد المصادر الفلسفية الهامة لأفكار التحليل النفسي.

إن قضية الحالة النفسية اللاواعية كانت قد تعرّضت للدراسة أيضاً في فلسفة «برغسون» (١٨٥٩ ــ ١٩٤١) إذ، مثله مثل «شوبنهاور» و«نيتشه» و«هارتمان»، قد سعى هذا الفيلسوف الفرنسي إلى البحث عن تلك البداية الكامنة في أساس كل ما هو موجود فعلاً. بيد أنه، خلافاً لسابقيه، يرى، «برغسون» في مفهوم «دوام» الزمن أو «الزمن المحدود» القائم حوله كلّ مكوّنات العالم، وقبل كل شيء الكينونة البشرية، إن هذا المفهوم هو بداية كل ما هو موجود فعلاً. إن هذا «الدوام الزمني» يشكل، بالنسبة إلى «برغسون»، البداية التنظيمية للحالة النفسية التي تعود في جذورها إلى ما سمّاه «الأساس التحتي للوعي».

والأمر هنا يتناول فعلياً، اعتراف «برغسون» بوجود اللاوعي. إنه يتحدث عن «الأفكار اللاواعية» و«المدارك غير الواعية».

كان «برغسون»، على الدوام، بدءاً من كتابه الأول «معطيات الوعي المباشرة» (١٨٨٩) وانتهاء بأعمال من الفترة اللاحقة أكثر، يتوجه إلى دراسة اللاوعي، مركزا اهتمامه، بصورة رئيسية، على الكشف عن

دور الحدس في مسار نشاط الانسان المعرفي والجمالي، علماً أن اللاوعي في فلسفته، وهو موضوع الدراسة، يتمّ استقاؤه بالذات، بالمعنى السيكولوجي. ومن الهام، بالنسبة إلى «برغسون»، معرفة ما تعنيه «الوضعية النفسية اللاواعية» وما هو مجال «الأساس التحتي للوعي» وما هي العمليات النفسية التي تلعب الدور الأكثر جوهرية في المعرفة والابداع الفني.

إن أفكار الفيلسوف الفرنسي عن اللاوعي، كان مطّلعاً عليها مؤسس التحليل النفسي. وإن المهمة التي طرحها «برغسون» حول دراسة أعمق خفايا اللاوعي قد صارت الغاية الرئيسية لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية، والتي حصلت على تجسيدها العملي في كل أعماله النظرية.

وكان فيلسوف وسوسيولوجي فرنسي آخر اسمه «ج. ليبون» (١٨٤١ ــ ١٩٣١) قد درس مسألة اللاوعي بصلته مع إدراك تاريخ تطور الحضارة البشرية ودور الفرد والجماهير، والانسان المنفصل، وعامة الناس، في تأسيس الثقافة والمؤسسات الاجتماعية. وخلافاً لمفكري عصر التنوير المؤمنين بعقل الانسان رأى «ليبون» أن المنطق والعقل ووعي الانسان، أن هذا لم يكمن اطلاقاً في أساس تطور الماهية البشرية ككل. ففي مؤلفه «سيكولوجية الشعوب والجماهير»(١٨٩٥) انطلق من أن البداية غير العاقلة، وغير الواعية، والتي تحتّم أفكار البشر وأفعالهم، على حدّ سواء، هي المحرك الداخلي والقوة المحركة لتطور البشرية.

إن الأفكار التي تحدّد مسبقاً أفعال البشر وتصرفاتهم، يمكنها أن تحمل طابعاً عاقلاً. بيد أن فعاليتها، كما يرى «ليبون»، لاتتعلّق بالوعي بقدر ما تتبع اللاوعي. وكتب أن «أفكار الناس لاتتحوّل بالفعل بتأثير العقل. تبدأ الأفكار تفعل فعلها عندما تتحوّل، بعد صياغة بطيئة للغاية، إلى مشاعر وأحاسيس وتنفذ، بالتالي، إلى المجال الغامض للوعي، حيث يتكون فكرنا»(١٣٢). وإن أفعال البشر أيضاً تحمل طابعاً مماثلاً. ويبدو، من الوهلة الأولى، أنها واعية كلّياً ومنارة بضوء العقل. بيد أن اللاوعي بالذات، وليس الوعي، هو الذي يكمن في أساس الأفعال والمآثر البشرية. ويختتم «ليبون» قائلاً: «إن أفعالنا اللاواعية تنبعث من أساس اللاوعي المتشكل، على وجه الخصوص بتأثيرات وراثية. وفي هذا الأساس تكمن البقايا الوراثية، التي لاتعداد لها، والتي تشكل روح العرق البشري بالذات»(١٣٣).

تتضمّن أعمال «ليبون» اعتبارات مختلفة حول وراثية اللاوعي والأحلام والخرافات، حيث يجري التعبير عن المضامين الخفية غير الواعية في صيغ رمزية، وعن عامة الناس الذين يتشرّدون «على تخوم اللاوعي» واختفاء الفرد الواعي ضمن هذه العامة، وهيمنة «الفرد اللاواعي» فيها والذي يؤخذ بسهولة بالالهام والايحاء، والذي يتحوّل إلى آلة مطيعة تفتقد إلى الارادة والعقل. وفي هذا الصدد يتوجّه «ليبون» إلى سيكولوجية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي كما هو يرى، ينصّ أحد مبادئها الأساسية على أن ظواهر اللاوعي تلعب الدور الأكثر جوهرية في توجيه العقل البشري، ويوافق على أن «الحياة الواعية للعقل تشكّل جزءاً صغيراً جداً بالمقارنة مع الحياة اللاواعية»(١٣٤).

لقد صدر كتاب «ليبون»: «سيكولوجية الجماهير الشعبية» في السنة ذاتها، عندما ظهر إلى النور كتاب «أبحاث في الهستيريا» الذي ألفه فرويد سوية مع «بريير»، وكانت فترة من الزمن عندما كان فرويد الذي كتب مسوّدات» مشروع السيكولوجيا العلمية» وتخلى عنها، كان يجتاز مرحلة انعطافية في تشكل نظراته إلى الانسان، وكان يحتاج إلى أفكار جديدة بإمكانها أن تحفز تفكيره. هذا ولم يثبت ما إذا كان عمل «ليبون» هذا، قد وصل إلى مرمى فرويد في فترة تشكّل أولى أفكاره في التحليل النفسي. بيد أن الشيء المؤكد هو أن أفكار «ليبون» عن اللاوعي، قد لفتت انتباه فرويد، وأثرت في تكوين بعض تصوراته

ومفاهيمه، وفي كل الأحوال، في كتابه «سيكولوجية الجماهير وتحليل (الأنا) البشرية»(١٩٢١). هذا ويستعين فرويد بـ «ليبون» مستشهداً وبالذات، بتلك المواضع من كتابه «سيكولوجية الشعوب والجماهير» التي وردت إليه، جزئياً.

ففي عمله، لم يقتصر فرويد على الاستشهاد بـ «ليبون» بل يكرّس له أيضاً فصلاً كاملاً مرتبطاً بوصف «الروح الجماهيرية» حسبما فهمها الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي. فهو يتخذ موقفاً نقدياً من بعض أفكار «ليبون» ساعياً إلى التأكيد على أصالة تصوراته الذاتية حول اللاوعي. وإن فرويد إذ يسجّل ذاك الظرف بأن الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي قد أعار اهتماماً كبيراً لهذه الإشكالية، فهو، في الوقت ذاته، يتحدّث عن عدم تطابق مفهوم «ليبون» حول اللاوعي، مع ما يعالجه التحليل النفسي. ويؤكد أن «اللاوعي عند (ليبون) يتضمّن، قبل كل شيء، أعمق السمات المتازة للروح العرقية الواقعة، وبالذات، خارج نظر التحليل النفسي. وفي الحقيقة، نحن نعترف أن نواة «الأنا» البشرية التي يعود إليها (التراث القديم) للنفس البشرية غير واعية، غير أننا نعزل (اللاوعي المضيّق) والذي يشكّل حصيلة لجزء من هذا التراث. إن مفهوم التضييق هذا لاوجود له عند (ليبون)...»(١٣٥).

وبالفعل، تعامل «ليبون»، في كتابه، على الأكثر، مع «اللاوعي الجماعي»، الذي أصبح مادة للدراسة المتخصصة عند «يونغ». بيد أن مؤسس التحليل النفسي لايرفض اطلاقاً قيمة أفكار «ليبون» عن اللاوعي، بل، على العكس، يعبّر عن موافقته الكاملة على وصف «ليبون» الرائع للروح الجماهيرية مؤكداً، في هذا السياق، أن تأملات «ليبون» تلقي الضوء على صحة تطابق الروح الجماهيرية مع روح الناس البدائيين وأن طرح أفكاره حيث يضفي أهمية كبيرة على الحياة النفسية غير الواعية، فهذا، هنا، يتطابق، بالكامل، مع نظراتنا السيكولوجية»(١٣٦). وبناء عليه، يمكن التحدّث، بكل المسوّغات، عن أن تصورات «ليبون» ومفاهيمه حول اللاوعي قد دخلت كجزء مكوّن من مفاهيم التحليل النفسي الفرويدية.

إن قضية اللاوعي قد تمّت دراستها وتحليلها، بهذه الصيغة أو تلك، في أعمال الفيلسوف الألماني المختصّ في العلوم الطبيعية «ج. فيخنير» (١٨٠١ — ١٨٨٧) والفيلسوف وعالم النفس الألماني «ف. فوندت» (١٨٣٢ - ١٩٢٠). وإن «فيخنير» مثله مثل «هيلمهولتيس» الذي أفصح عن افتراض حول وجود ما يسمّى «الاستنتاجات اللاواعية»، يطرح فرضية حول وجود وضعيات ملموسة واقعة أسفل «عتبة الوعي» ومرتبطة بالتهييجات الفيزيولوجية. وهو يعزو إلى مثل هذه الوضعيات «الأحاسيس اللاواعية» التي تظهر على أساسها، الأفعال اللاحقة ذات الطابع الواعي. ويرى «فيخنير»، في حياة الانسان النفسية، أن الوعي يشكّل مرتبة عليا من تطوّر الحالة النفسية، في الوقت الذي يتناسب فيه اللاوعي، على الأكثر، مع وضعيات ماقبل الحالة النفسية.

لقد ذهب «فوندت» أبعد من ذلك، إذ باعترافه، مقتفياً أثر «فيخنير»، بوجود «عتبة الوعي» الملموسة، قد ركّز اهتمامه على «الوضعيات الداخلية اللاواعية» للنشاط الفكري. فهي قد ترابطت، من قبله، مع التصورات والمفاهيم القادرة على الزوال من «حقل الوعي» لأسباب مختلفة. كتب «فوندت» أنه «إذا كان هناك ما يجبرنا على جواز وجود وضعيات داخلية غير واعية فهذه ليست ظواهر لظهور التصورات والمفاهيم وزوالها»(١٣٧). فضلاً عن هذا، كان يرى أن عملية ربط بعض التصورات والمفاهيم فيما بينها، في كل واحد، يترافق بالوعي. ولذا يمكن التساؤل حول مدى الكلام على مجموعة كاملة من التصورات والمفاهيم الكاملة خارج نطاق النشاط الواعي.

اطّلع فرويد على أعمال «فيخنير» و«فوندت». ولعل اسم «فيخنير» هو الأبرز في أعمال مؤسس التحليل النفسي، إذ يلجأ فرويد إلى «فيخنير» في «مشروعه». وهذا مفهوم، لأنه، في ذاك الوقت، كان مولعا بفكرة الشرح الفيزيولوجي للعمليات النفسية. وفي عمله (من مجلدين) «عناصر الفيزيولوجيا النفسية (١٨٦٠ ـ ١٨٨٩)»، عبر «فيخنير» عن عدد كامل من الآراء بهذا الصدد. بيد أنه، بعد أن أعاد النظر في آرائه، وبدأ يطرح مبادئه في التحليل النفسي، فقد ظلّ، كالسابق، يتوجّه إلى أفكار «فيخنير» مستفيداً من مختلف كتب هذا الفيلسوف والعالم.

وبالفعل، يستشهد مؤسس التحليل النفسي، بدءاً من «تفسير الأحلام» وانتهاء بتلك الأعمال من الفترة المتأخرة من نشاطه النظري، مثل «الأنا والهو». وفي ذاك الجانب من مبدأ الرضى وغيرها، يستشهد، بصورة دائمة، بـ«فيخنير» إذ يسمّيه «فيخنير» العظيم»(١٣٨). هذا ويقتبس فرويد عدداً كاملاً من أفكار «فيخنير» ويستخدمها في تعاليمه الخاصة بالتحليل النفسي، مؤكداً، مثلاً، أن تعبير «فيخنير»: «الميدان النفسي»، بتطبيقه على حدّة الذهن والفكاهة، قد أصبح هاماً للغاية بالنسبة إلى بحوثي»(١٣٩).

وبنسبة من الحماسة أقل، يستقبل أعمال «فوندت»، وإن كان يستشهد بها، غير مرة، عند مناقشة هذه المسائل أو تلك، ومن ضمنها التصورات والمفاهيم حول اللاوعي، وخاصة في «تفسير الأحلام» حيث أن آراء «فوندت» متضمّنة، في مواضع عدة، وأما في قائمة الأدبيات، فتظهر الطبعة الثانية من عمله «أسس السيكولوجيا الفيزيولوجية» (١٨٨٠). وإن استشهادات فرويد بـ«فوندت» تتجلى في أعمال مؤسس التحليل النفسي، «الطوطم والتابو»(١٩١٢) و«محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي (١٩١٦ ـ ١٩١٧)». وبكلمة، إن أعمال «فيخنير» و«فوندت» هي أيضاً أحد المصادر الفلسفية التي حدّدت مسبقاً نشوء مفاهيم التلحيل النفسي وتصوراته وتطورها.

ينبغي التحدّث، بخاصة، عن الفيلسوف وعالم النفس الألماني «ت. ليبس» (١٨٥١ ــ ١٩١٤) الذي لم يكتف بالاهتمام بقضية اللاوعي بل أعلن أيضاً، بكل دقّة، أن عمليات اللاوعي تشكّل مجالاً مميّزاً للحالة النفسية وتتطلب الدراسة. ويعترف «ليبس» بوجود «أحاسيس غير واعية» و«تصورات غير واعية». عدا هذا، يرى أنه لاتتجلى الأحاسيس والتصورات غير الواعية، أي العمليات دون مضامين مناسبة للوعي، والموجودة فينا أحيانا، «لاتتجلّى هي وحدها فحسب، بل أيضاً العلاقة العامة للحياة النفسية»(١٤٠).

وفي دراسته للوضعية البشرية النفسية، يطرح «ليبس» مسلّمة تعتبر المظاهر غير الواعية بموجبها عاملا أساسياً في الحياة النفسية. «وإن الأحاسيس والتصورات غير الواعية، هي، من حيث طبيعتها، تلك العمليات الفعلية»(١٤١)، وبالتالي، من الضروري تركيز الجهود على فهم ـ وكشف ـ طبيعة اللاوعي وإبراز سنن وظائفه وشرحها. وللعلم، فهو ينطلق من أن دراسة العمليات اللاواعية وكشف سننها لاتدخل ضمن صلاحيات الفيزيولوجيا: «... فهناك حيث الأمر يخصّ الحقائق والعلاقات النفسية، فإن هذا الفهم وهذا الإدراك يمكنهما أن يكونا حالة نفسية فحسب»(١٤٢).

هذا، وكان قد أشير أعلاه إلى أن فرويد، في الفترة التي سبقت نشوء أفكار التحليل النفسي قد توجّه إلى أعمال «ليبس»، واكتشف فيها، من حيث الجوهر، ذاك المصدر للالهام الذي تحقّقت بفضله واحدة من الخطوات الحاسمة على طريق تعاليم التحليل النفسي. وإذا كان قد ذكر في رسائله إلى «فليس» عن دراسته فقط لكتاب «ليبس»: «القضايا الأساسية لحياة الروح» فهو في كتاب «حدة الذهن والموقف من

اللاوعي»، يستخدم مؤلفاً آخر له هو «الفكاهية والهزل»(١٩٨٩). لقد تضمّنت الأفكار حول اللاوعي في عملي «ليبس» الاثنين.

حاول فرويد البرهنة على أن مفهوم اللاوعي الذي يستخدمه لايتطابق مع ذاك التفسير الموجود عند «ليبس»، لأن الأخير ركّز الانتباه على الجانب الوصفي لهذه الاشكالية، في الوقت الذي تتم فيه، في التحليل النفسي، دراسة الجوانب الديناميكية من اللاوعي. بيد أنه لاضرورة للشك بأن أفكار هذا الفيلسوف الألماني وعالم النفس قد أثرت تأثيراً ملحوظاً، بل يمكن القول، حاسماً، في فرويد.

ليس من قبيل المصادفة أن يورد في عمله «حدّة الذهن والموقف من اللاوعي فقرة مقتبسة من ريشة «ليبس». وهكذا يظل ساري المفعول مبدأ عام: ليست عوامل الحياة النفسية، تلك العمليات التي تشكل مضمون الوعي، بل العمليات اللاواعية في حدّ ذاتها هي التي تشكل ذلك. وإن مهمة السيكولوجيا فيما إذا لم ترغب الاكتفاء بالوصف البسيط لمضمون الوعي، ينبغي أن تكمن في هذه العمليات اللاواعية. فالسيكولوجيا ينبغي أن تكون نظرية هذه العمليات. إلا أن مثل هذه السيكولوجيا سرعان ما تكتشف وجود سمات متباينة للغاية لهذه العمليات التي ليست ممثلة في المحتوى المناسب للوعي»(١٤٣). وقد أكد فرويد أنه في «تفسير الأحلام» و«طبقاً إلى ليبس قد حاول اعتبار تلك العمليات التي تشكل مضمون الوعي، هي بالذات النشيطة والفعالة من الناحية النفسية»(١٤٤). وهكذا إن الدور المبادر لأفكار «ليبس» عن اللاوعي في تكوين تعاليم التحليل النفسي الفرويدي لاتثير أدنى شك.

ما إن ظهر الاهتمام بقضايا اللاوعي عند الباحثين، بصدد تعاليم التحليل النفسي الفرويدي ومحاولات تبيان منابعها، وعلى أساس أن نشوء وتطور التحليل النفسي ليس مرتبطاً، كما هو متعارف عليه، بالعلوم الطبيعية الروسية ناهيك بالفكر الفلسفي الروسي، فإنه يتبيّن أنه من الطبيعي عدم توجّههم، عند إلقاء الضوء على هذه المسائل، إلى الفلسفة الروسية. ولكن رغم مثل هذا الرأي المنتشر انتشاراً واسعاً، فإن التوجه إلى الفكر الفلسفي الروسي يبدو مجدياً للغاية. وربما كانت مفارقة الإشارة إلى بعض أفكار التحليل النفسي الفرويدي التي قد تكون تكوّنت تحت تأثير المصادر الروسية. وإن دراستها تسهم في استيضاح تاريخ المسألة.

إن تطور حركة التحليل النفسي يشهد على أن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية قد ظهرت في النمسا على تخوم القرن التاسع عشر ـ القرن العشرين، وفقط بعد فترة من الزمن شهدت انتشاراً في بلدان أخرى، ومن ضمنها روسيا حيث وجدت هذه التعاليم، في فترة ما قبل الثورة، أنصاراً لها في صفوف جزء من الأطباء النفسانيين. وكان فرويد نفسه قد كتب، في هذا الصدد، في عام ١٩١٤ مايلي: «إن التحليل النفسي معروف ومنتشر للغاية في روسيا. وإن جميع كتبي وكتب أنصار آخرين للتحليل، مترجمة إلى اللغة الروسية. بيد أنه لم يتثبّت بعد، ذاك الفهم الأعمق لتعاليم التحليل النفسي. إن إسهامات الأطباء والأطباء النفسانيين الروس العلمية، في مجال التحليل النفسي، يمكن اعتبارها غير هامة حتى الوقت الحاضر. وإن الأوديسا وحدها تملك في شخص (م. فولف) ممثلاً للمدرسة التحليلية»(١٤٥).

بدا أن الصلات بين أفكار التحليل النفسي والعلوم الطبيعية الروسية، في المجال التاريخي، وكذلك الأدبيات الفلسفية، وحيدة الجانب. الأولى أثرت في الثانية. وفي واقع الأمر، إن هذه الصلة ليست وحيدة المعنى كما هو متعارف على اعتبارها، في العادة. يمكن التحدث عن أن بعض الأفكار المتضمّنة في مطبوعات الكتاب الروس قد أثرت في توجيهات تفكير فرويد.

وبالفعل، إن توجه فرويد نحو دراسة حياة «ليوناردو دا فينشي» وإبداعه مثلاً، والذي وجد انعكاساً له في الكتاب الخاص بذلك والصادر في عام ١٩١٠(١٤٦)، إن هذا التوجّه كان، بنسبة كبيرة، مشروطا

باطلاع مؤسس التحليل النفسي على الجزء الثاني من ثلاثية «المسيح والمعادي للمسيح» (١٩٠٢) لمؤلفه «د. س. ميريجكوفسكي» والمكرّسة للعالم والرسام الايطالي(١٤٧). وقد اهتمّ فرويد بالأدب الروسي، وبخاصة «دوستويفسكي». ففي أحد أعماله، وهو «دوستكويفسكي وقاتل الأب» (١٩٢٨) لم يكتف بتقديم تفسيرات تحليلية نفسية لحياة هذا الكاتب وإبداعه، بل، أيضاً، عمل على استيعاب سمات «الروح الروسية» وإدراكها.

ومما يجدر ذكره الاستشهاد أيضاً بواقعة تشير إلى أن المحلّلة النفسية الروسية «س. شبيليرين» قد عبّرت، في إحدى جلسات حلقة التحليل النفسي، التي أسسها فرويد، عن أفكار حول ميل الانسان نحو التدمير، والتي تضمّنتها لاحقاً، في مقالة بعنوان «التدمير كسبب للتشكّل والكينونة» (١٩١٢). وفي الجلسة التالية التي انعقدت في تشرين الثاني من السنة ذاتها، تحدّثت «شبيليرين» عن التحويل، حيث طرحت مسألة ما إذا كانت «غريزة الموت» موجودة في الانسان. وفي هذا الصدد استشهدت بالبيولوجي الروسي «ي.ي. ميتشينكوف» (١٨٤٥ ـ ١٩١٦) الذي طرح فكرة حول «غريزة الموت وافترض أن هذه الغريزة «تعشّش في أعماق الطبيعة البشرية في وضعية مستترة»(١٤٨).

ولكن فرويد الذي كان حاضراً تلك الجلسة لم يتحمّس لتأملات «شبيليرين» عن «غريزة الموت» معاتباً إياها بأنها حاولت تعليل نظرية الغرائز انطلاقاً من تصورات بيولوجية(149). بيد أن فرويد، قد اعترف، في فترة لاحقة، بوجود «غريزة الموت» في الانسان، وأخذت تعاليمه في التحليل النفسي تقوم على دراسة الحضارة البشرية كميدان للصراع بين «آيروس» و«تاناتوس». وفي تعليله لموضوعة وجود «انجذاب نحو الموت» استشهد مؤسس التحليل النفسي بـ«شبيليرين» التي طرحت مفهوم «الانجذاب المدمّر»(١٥٠). وفي هذه الحالة، يتعلّق الأمر، وبالذات، بأن الأفكار التي يتمّ الافصاح عنها في أعمال المؤلفين الروس، عدا أنها قد قبلت من جانب فرويد، فهي أيضاً تعرضت لتطور لاحق في تعاليمه التحليلية النفسية.

أما ما يتعلّق بإشكاليات اللاوعي فهي قد نوقشت، أكثر من مرة، من قبل الفلاسفة الروس، وبينهم «ب. ل. لافروف» و«ك.د. كافيلين» و«ن. يا. غروت» و«م. ي. فلاديسلافليف» و«م. م. ترويبيتسكي» و«س. ن ترويبيتسكي» و«ي. ف. فيودوروف» وغيرهم. وقد كتب الكثيرون منهم عن الأحاسيس والتصورات والحركات اللاواعية، وتوصلوا إلى استنتاج مفاده أن «مجال لاوعي النشاط النفسي واسع للغاية» وأن «دوافع الأفعال البشرية، المباشرة، ليست البصيرة والإرادة، بل الرغبات والمشاعر والأهواء»(١٥١). إن بعض الفلاسفة قد طرحوا، بصورة خاصة، مسألة نشاط الانسان النفسي غير الواعي»(١٥٢). وبكلمة، إن تاريخ التصورات والمفاهيم حول اللاوعي لايعود في جذوره، إلى الفكر الأوربي الغربي فحسب بل إلى الفكر الفلسفي الروسي أيضاً.

هذه هي مصادر التحليل النفسي الفلسفية الأساسية، إلا أنها ليست المستنفدة لكل المصادر اطلاقاً، وهي التي أثرت بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في تشكّل تعاليم التحليل النفسي الفرويدية حول اللاوعي. وفي كل الأحوال، فهي إلى جانب آخر، لعبت دوراً هاماً، في تكوين أفكار التحليل النفسي وتطورها.

الفصل الثالث

ماقبل تاريخ ظهور أفكار التحليل النفسي

بالطبع، إن ظهور التصورات والمفاهيم حول اللاوعي لاينحصر في مجال الفلسفة. فهو ينسحب أيضاً، على مجال الفيزيولوجيا والطب. وقد أظهر الباحثون، بصورة مقنعة، أن أفكار اللاوعي كانت، قبل فرويد، بفترة طويلة، قد تمّ الافصاح عنها من قبل عدد من الاختصاصيين في العلوم الطبيعية وعلماء النفس والأطباء النفسيين(١٥٣). وكانت هذه الأفكار قد استطاعت التأثير في تفكير مؤسس التحليل النفسي.

ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت الأفكار حول لاوعي النشاط البشري، وكما يقال، قد تبعثرت في الجوّ. وكما يبيّن الباحث الانكليزي «ل. وايت»، تمّ خلال الفترة ما بين ١٨٧٢ و١٨٨٠، طبع ما لايقل عن ستة كتب باللغات الانكليزية والفرنسية والألمانية، والتي برز في تسميتها مصطلح «اللاوعي»(١٥٤). ومختصر القول، لغاية إبداع تعاليم التحليل النفسي، كانت التصورات والمفاهيم حول اللاوعي، قد قامت بجولة واسعة في أوساط الفلاسفة والأطباء، على حدّ سواء.

لذا ليس هناك ما يدعو للاستغراب بأن فرويد قد توجّه نحو إدراك هذه الإشكالية. ولعل نقطة أخرى هي التي تثير الاستغراب، وبالذات أن الكثيرين من المحلّلين النفسانيين أخذوا ينظرون إلى فرويد كعالم تعود إليه الأسبقية في اكتشاف اللاوعي. ناهيك عن أن مؤسس التحليل النفسي نفسه كان موافقاً، عن طيب خاطر، على أداء دور الانسان الذي أحدث انقلاباً كوبيرنيكياً في العلم. غير أنه، وكما يبيّن التحليل التاريخي الفلسفي، فإن الأسبقية لاتعود إلى فرويد، في مجال وضع قضية اللاوعي، ولافي طرح عدد كامل من الأفكار التي قام التحليل النفسي على أساسها.

بودّي التوقف عند المرحلة الأخيرة ما قبل ظهور أفكار التحليل النفسي. بيد أنه ليس لأجل «التثبيت» على فرويد باقتباس أفكار غريبة، أو الوصول إلى فكرة أنه لم يقدم أي جديد إلى تطور معارف العلوم الطبيعية والفلسفية. حتى «بيكون» كان قد أكد أن مسألة الحداثة ليست بهذه البساطة، كما تبدو من الوهلة الأولى. وليس عبثاً وجود رأي يعتبر الجديد، بموجبه، هو القديم المنسي جيداً. لذا في التعامل مع ما قبل تاريخ ظهور أفكار التحليل النفسي. من الهام إدراك «نقاط نمو» المعرفة العلمية والتي أدت، في نهاية المطاف، إلى طرح تعاليم التحليل النفسي الفرويدية.

قبل كل شيء، لنلق نظرة إلى التسمية نفسها لتعاليم فرويد ألا وهي «التحليل النفسي». ففي المحاضرات التي ألقاها في جامعة «كلاركوف» في «فورتشيستر» (الولايات المتحدة) في عام ١٩٠٩ أعلن

فرويد مايلي: «إذا كان إبداع التحليل النفسي مأثرة، فهذه المأثرة ليست مأثرتي. فأنا لم أشارك في البدايات الأولى. وعندما قام طبيب نمساوي آخر (يوسف برير)، للمرة الأولى، بتطبيق هذه الطريقة على طفلة مصابة بالهستيريا (١٨٨٠ - ١٨٨٢) كنت طالباً أقدم امتحاناتي الأخيرة»(١٥٥). وبالفعل، استخدم «برير» طريقة في المعالجة، غير تقليدية بالنسبة للعلاجات النفسية. وتقوم هذه الطريقة على استعادة سلسلة الذكريات المرضية في ذاكرة المريض، عن طريق التنويم المغناطيسي، بغية تحريره لاحقاً من العوارض الهيستيرية. وقد حدث نوع من تنقية الروح. وإن التسمية نفسها مماثلة لمفهوم أرسطو «كاتارسيس»، والذي استخدمه الفيلسوف اليوناني القديم في تطبيقه على الفن، عندما كانت التراجيديا تدرس من وجهة نظر «التنقية» من الانفعالات(١٥٦). وهذا يشهد، مرة أخرى، على منابع التحليل النفسي الفلسفية.

إن مصطلح «التحليل النفسي» قد أدخله فرويد على تخوم القرن التاسع عشر - القرن العشرين. وقد جرى هذا في عام ١٨٩٦ بعد تباعده واختلافه مع «برير». في الوقت نفسه، كان فرويد كما لو كان راغباً بالاعلان عن طريقة للبحث والعلاج، خاصة به، وإن كان التحليل النفسي، بشكل أساسي، باستثناء استخدام التنويم المغناطيسي، مماثلاً، في تلك الفترة، لطريقة «الكاتارسيس». وإذا صرفنا النظر عن الطرائق الفنية المرتبطة بالعلاجات السريرية، فإن التحليل النفسي يبرز كطريقة لتحليل الحالة النفسية البشرية. إنه بالفعل، «تحليل سيكولوجي» متفرّد. أو، كما يقول فرويد نفسه في «الأمراض النفسية في الحياة العادية»، إنه طريقة «للتحليل النفسي»(١٥٧). غير أن تسمية «التحليل السيكولوجي» قد استخدمت، على نطاق واسع، في الأدبيات الفلسفية، للنصف الثاني من القرن التاسع عشر. فالفيلسوف الروسي، في توجّهه إلى إدراك الميول اللاواعية وإبرز السنن والقوانين الطبيعية في حياة الروح ودراسة آليات النسيان، كتب في عام ١٨٨١: «إن كل علومنا أحياناً، وليس دون تبرير، تسمّى تحليلاً سيكولوجياً»(١٥٨).

يبرز هذا المصطلح في أعمال الفلاسفة وعلماء النفس والأطباء النفسانيين الغربيين. ففي محاولة لتبيان الفوارق بين السيكولوجيا «الوصفية» و«التفسيرية» تحدث الفيلسوف الألماني «ف. ديلته» قائلاً إن مسار البحث ضمن أول نموذج لعلم النفس، يجب أن يكون تحليليا. ففي عمله «علم النفس الوصفي» (١٨٩٤) يستخدم مصطلح «التحليل السيكولوجي». وقد انطلق «ديلته» من أن «التحليل السيكولوجي» ينبغي، قبل كل شيء، أن يتركز على دراسة مختلف الأشكال النفسية التي «تعمل فيها الصلة اللاواعية مؤثرة في الأفعال الواعية»، أي أنه تمّ، في مركز البحث، وضع قضية «اللاوعي النفسي»(١٥٩). وتوجه إلى «التحليل النفسي السيكولوجي» أيضاً «ف. فوندت»(١٦٠). وكذلك الطبيب الفرنسي الشهير، في ذاك الوقت «ب. جانييه» الذي أطلق علي طريقته في البحث وعلاج مرضى الأعصاب هذا المصطلح بالذات (١٦١).

وفي ظلّ الدراسة المعمّقة لهذه المسألة، كان بالمستطاع استجلاء منابع مبكّرة أكثر، لمسألة التوجّه نحو «التحليل السيكولوجي». ومن المعروف أن البوذيين كانوا قد استخدموا الطريقة التحليلية. ويذكر «س. رادخاكريشنان» أن أتباع «اليوغا» يدرسون، في حالة الاضطرابات العصبية و«الجنون» ما هو موجود، عادة، في الوعي الباطن، دون مساس به، ويخرج إلى السطح بفضل النشوة الروحية للتنويم المغناطيسي، أو طريقة ما أخرى. «إن الايمان بمثل هذه الوسيلة، والذي يذكّرنا بوسائل المحلّلين النفسانيين المعاصرين، منتشر، على نطاق واسع في الهند»(١٦٢).

بيد أنه لا ضرورة للتعمّق في مجاهل التاريخ. ومن الأهم التأكيد على أنه كيف يبدو التحليل النفسي فعلياً، من حيث الشكل والمضمون على حدّ سواء «تحليلاً سيكولوجياً».

إن المفاهيم والتصورات الفرويدية حول «الكبت والقمع» و«الانزياح» يتمّ بحثها، في حالات غير قليلة، في أدبيات التحليل النفسي كمفاهيم أصلية قد تمت صياغتها، للمرة الأولى، من قبل مؤسس التحليل النفسي. إن فرويد نفسه كان يؤكد، في أعماله، أن الفلاسفة لم يشتغلوا، بدرجة ما بالتفصيل، في «سيكولوجية كبت مختلف الوضعيات النفسية»(١٦٣). وأنه، في صياغة التعاليم حول «التضييق والانزياح» كان «مستقلاً بالتأكيد»(١٦٤). ولكن، كما يبيّن التحليل التاريخي الفلسفي إن التصوّرات والمفاهيم حول «القمع» و«التضييق والانزياح»، قد تضمّنت في أعمال عدد من الفلاسفة، قبل أن يتناولها فرويد، بوقت طويل.

ففي فلسفة «بيكون» تمّ التعبير عن آراء بصدد قمع الأهواء البشرية. فهو قد ذكر «أن الطبيعة في الانسان، غالباً ما تكون متسترة، وأحياناً مقموعة، إلا أنها نادراً ما تكون مسحوقة ومبادة»(١٦٥). ويتبيّن أن المتسترة والمقموعة هي، قبل كل شيء، انفعالات الانسان التي لاتختفي دون أثر، وهي مستعدة، في كل لحظة، كي تعلم بذلك. ويؤكد «بيكون»: «تبدو الانفعالات بالفعل، مرة أخرى، غافية وميّتة، ولكن لايجوز، بأي حال من الأحوال، الثقة بذلك، حتى لو كانت مدفونة، لأنه، إذا تمّ تصوّر المسوّغ والحالة المناسبة فهي ستبعث من جديد»(١٦٦). إن دراسة هذه المسألة تترافق، في فلسفة «بيكون»، مع الاستشهادات بشعراء ومؤرخين قد أبرزوا بجلاء» في أية صورة تلك الأهواء والنزوات نفسها، وإن كانت مقموعة ومتسترة، إلا أنها تكشف عن ذاتها»(١٦٧). وفي تعاليم التحليل النفسي الفرويدية يتكشف فهم مماثل لعمليات «القمع» و«الانزياح» إذ ان مؤسس التحليل النفسي يتكلم قائلاً: إن ما هو مقموع ومضيّق عليه «يواصل وجوده» في رغبات الانسان اللاواعية «ويتوقّع» فقط أول امكان كي يصير هذا نشيطاً...»(١٦٨).

إن التصوّرات عن «التضييق والانزياح» متضمّنة، أيضاً، في أعمال فلاسفة آخرين. فقد صاغ «هيربارت» مبدأ يعتبر الشيء الكثير مما يقع في الوعي، بموجبه، «مضيقا» عليه لإخراجه. وإن افصاح فلاسفة متباينين، بهذا الشكل أو ذاك، عن أفكار مماثلة، كان بمستطاعه أن يؤثر تأثيراً مطلوباً، في مؤسس التحليل النفسي، كما هو واضح مثلاً، مع أفكار «هيربارت» لأن الكتاب الدراسي الخاص بعلم النفس التجريبي لمؤلفه «ج. ليندر»، والذي اطلع عليه فرويد في الفصول الأخيرة من دراسته في الثانوية، قد تضمّن مقطعاً خاصاً حول «التضييق والانزياح» والذي يشكل عرضاً لأفكار «هيربارت» في هذه المسألة.

ونلحظ وصفاً مماثلاً بالنسبة إلى مفهوم «المقاومة» الفرويدي الذي يقاوم فيه الانسان، بموجبه، انتقال ذكرياته غير الواعية إلى حالة الوعي. وقد أكّد فرويد نفسه أن الفكرة حول قوى «المقاومة» قد ظهرت عنده على أساس الملاحظة السريرية العيادية لمرضى الهيستيريا. غير أنه من المستبعد اهمال واقع أن التصوّرات حول «المقاومة» كان بمستطاعها أن تستنفد من قبله، من المصادر الفلسفية. ففي الواقع، أن فلاسفة مثل «فيخته» و«فورباخ» و«ليبس» الذين كان فرويد مطّلعاً على أعمالهم، قد توجّهوا إلى دراسة ظواهر «المقاومة». ففي مفهوم «فيخته» «يتبدى شيء من المقاومة» لكل سعي لدى الانسان. وإن الشيء الذي لاتكون ضدّه مقاومة فهو يعتبر سعياً وميلاً»(١٧٠).

وحسب «فورباخ»: إن الارادة لامغزى لها دون أن تتعرّض لمقاومة(١٧١). وحسب نظرية «ليبس» لاتتبدّى، عند الانسان، الميول فحسب بل، أيضاً ما يسمّى بـ «مضادّات الميول» التي تشكل «المقاومة». فهو يرى أن «شعور الميل هو، في الوقت ذاته، شعور المقاومة» (١٧٢). ويربط ليبس «المقاومة»، وبالذات، بذكريات الانسان عن شيء ما معاش سابقاً ويحمل صفة «الحقيقة الفعلية الجاهزة» والتي «تبدي المقاومة للذكريات»(١٧٣).

يقوم التحليل النفسي على مسلّمة تنصّ على أن الأوضاع المتناقضة التي تظهر في أعماق النفسية البشرية، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً للغاية ببقايا الذكريات حول المشاهد المعاشة في وقت ما، والتي كان لها مكان في حياة الانسان. وبغية إزالة هذه التناقضات والحوافز المرضية، من الضروري تجديد كل مسار الذكريات السابقة، في ذاكرة الانسان، وجعل مصادر ظهور مختلف أنواع القلق والاضطراب، مفهومة بالنسبة إليه. إن مهمة التحليل النفسي، وبالذات، تكمن، حسب تعبير فرويد، «في إملاء كل شوائب الذكريات عند المرضى وفي إزالة فقدان ذاكرتهم»(١٧٤).

ولكن شيئاً من هذا القبيل قد أمكن مصادفته في فلسفة «أفلاطون». والحديث هنا يخصّ مفهوم «أفلاطون»: «أنا منيسبس أي الذكريات». وكان هذا المفهوم قد تجلّى بوضوح، من قبل «أفلاطون» في: «مينون» حيث جرى الحديث عن ذكريات تجربة حياتية سابقة. ففي مفهوم الفيلسوف اليوناني القديم، إن «الروح قادرة على تذكّر ما كان معروفاً بالنسبة إليها سابقاً»(١٧٥). إن التصورات عن الذكريات وتأثير الأحداث الماضية في الانسان موجودة في الأعمال الفلسفية للنصف الثاني من القرن التاسع عشر.

أعار اهتماماً خاصاً بهذه المسألة الفيلسوف الروسي «م. م. ترويبيتسكي» الذي رأى أن الانطباعات الموجودة سابقاً، والمنسيّة مع مرور الزمن، لاتمحى نهائياً من ذاكرة الانسان، مثيرة فيه «ألماً أخلاقياً عميقاً مدعّماً بتركيز داخلي على ظرف فائت ما»(١٧٦). ففي عمله (من مجلدين) عن الروح البشرية، والمطبوع في عام ١٨٨٢ بادر إلى أفكار فرويد حول ضرورة: إزالة الظروف القامعة والمعيقة لاسترجاع معاناة الانسان التي جرت في وقت مضى. وحسب «م. م.ترويبيتسكي»، من الضروري، لأجل استرجاع «حقائق الانجذاب الفائتة»، تأمل الظواهر النفسية الفعلية الماضية، مكرّراً كل مسار أحداث الحياة السابقة «ومجدّداً ذاك الصف من الذكريات في أفكار»(١٧٧).

سنتناول الآن قضية تفسير الأحلام، المطروحة في صلب التحليل النفسي. وهنا، من الهام لفت الانتباه إلى جانبين: الأول،التفسير كطريقة في البحث، مستخدمة في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. والثاني إشكاليات الأحلام كما هي. من المعروف أن مؤسس التحليل النفسي ركّز اهتماماً مثابراً وهائلاً على مسألة التفسير. فقد كتب في أحد أعماله: «التفسير يعني اكتشاف المغزى الخفي»(١٧٨) إذ أن استقصاء المغزى الخفي للعمليات النفسية، هو، بالذات، الذي يشكّل المهمة الرئيسية للتحليل النفسي.

بيد أن أسلوب التفكير، كطريقة للدراسة معروف منذ فترة طويلة. وفي هذا السياق، يودّي فقط، الإشارة إلى أن بعض الفلاسفة، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قد نوّهوا مباشرة، بضرورة تطوير مثل هذه السيكولوجيا التي كان من الممكن، قبل كل شيء، أن تكون «علماً تفسيرياً». وهكذا كان الفيلسوف الروسي «م. ي. فلاديسلافيف» يرى أن علم النفس، الذي كان مادة دراسية فلسفية، «يفسّر مغزى الظواهر النفسية وأهميتها» لذا «فهو علم تفسيري»(١٧٩). وإن «فوندت» بدوره قد درس طريقة التفسير بصفتها الأكثر فائدة، والأكثر قبولا دون شك، بالنسبة إلى علم النفس. فهو كان يؤكد أن عملية التفسير السيكولوجي الكامنة في أساس كل العلوم الانسانية، ينبغي أن تكون طريقة علم النفس نفسه»(١٨٠).

إن الأحلام، كما هي بذاتها، قد أثارت: منذ زمن بعيد اهتمام الفلاسفة. فـ«أفلاطون» الذى راى أن هيئة متوحشة ما، من الرغبات، تذوب داخل الانسان، قد ذكر: «هذا ما يتم الكشف عنه في الأحلام»(١٨١). وتكلم «بيكون» على مختلف أنواع التأملات المرتبطة بتفسير الأحلام من قبل مؤلفين متباينين، وتأسف من أنهم «لم يقدّموا، بعد، التعليل المتين بما يكفي لهذا الفن»(١٨٢). وحسب

«كانت»: «في الحلم غالباً ما ننتقل إلى الزمن الماضي البعيد»(١٨٣). ويرى «شوبنهاور» أن الأحلام تمتلك» صلتها الداخلية الذاتية»(١٨٤). ووفقاً لنظرات «برغسون»، ينهض، في الحلم، ويرتفع سلم يمسك بالذكريات المنسيّة تحت تربة الوعي، وإن هذه الذكريات «تستيقظ، وتتقلب، وتؤدّي، في الظلمة، رقصة الموتى، الهائلة اللاواعية»(١٨٥). وقد ركّز «فوندت» بخاصة «على أن التحليل السيكولوجي للأحلام»(١٨٦) ضروري. وينبغي إضافة فكرة أخرى إلى ما قيل كلّه، وهي أنه صدرت، في القرن التاسع عشر، ونشرت دراسات وأبحاث مكرّسة خصيصاً لهذه الاشكالية، ومنها كتب الفيلسوفين الغربيين «ج. شوبرت»: «رمزية الأحلام» (١٨١٤) و«ك.شيرنير»: «عمل الأحلام» (١٨٦١)، وكذلك بحث الفيلسوف الروسي «ن. غروت»: «الأحلام كمادة للتحليل النفسي» (١٨٧٨).

وبناء عليه، إن مسألة تفسير الأحلام، في جانبيها، لاتعتبر إلهاماً ووحياً بالنسبة إلى الفلسفة، مبادراً إليها فرويد. بل، على العكس، إن الفلاسفة بالذات، هم الذين قدّموا الغذاء لتأملات مؤسس التحليل النفسي في جوهر الأحلام.

وفي أثناء تفسير الأحلام، توصل فرويد إلى قناعة مفادها أن الترميز هوالجزء الأكثر أهمية حول اللاوعي. وفي وقت لاحق استخلص الاستنتاج التالي: «إن مجال المعنى الرمزي هائل للغاية. وإن المعنى الرمزي نفسه يشكّل جزءا منه لا أكثر»(١٨٧). وإن التحليل النفسي يقوم، وبالذات، على الاعتراف بالمعنى الرمزي لحالة اللاوعي والذي شكل تفكيكه إحدى المهامّ البحثية الجوهرية في تعاليم التحليل النفسي.

قبل فرويد، توجّه الكثيرون من الفلاسفة إلى إدراك النشاط الرمزي للانسان. فمثلاً، كان «كانت» يتأمّل في الرموز والمعارف الرمزية، ناظراً إلى طريقة التفسير «كأسلوب رمزي للتصوّرات»(١٨٨). وكتب «نيتشه» عن المعنى الرمزي ملفتاً النظر إلى ما يسمّى «بالرمز الجنسي»(١٨٩) بحيث صار، لاحقاً، إحدى الغايات الأساسية للدراسة والبحث في التحليل النفسي. ووصف «ديلتيه»: «النشاط الرمزي» للانسان، متحدّثاً عن التحوّل الدائم «للوضعيات النفسية» إلى رموز متباينة(١٩٠). وقد نشر «شوبرت» عملاً بعنوان «رمزية الأحلام» مكرّساً خصيصاً، للمسألة التي كانت محطّ الاهتمام المميّز لدى فرويد. وفي كتابه «عمل الأحلام» ناقش «شيرنير»، بالتفصيل، قضية الرمزية.

وبهذه الصورة، إن أفكار التحليل النفسي حول نشاط الانسان الرمزي ينبغي عدم تبنّيها كشيء ما، جديد وأصيل، بصورة مطلقة، وظاهر، حصراً ضمن أطر التحليل النفسي، والذي يصرّ عليه، أحياناً، أنصار تعاليم التحليل النفسي. وللعلم، كان فرويد نفسه قد اعترف أن الأسبقية في تبيان النشاط الرمزي للانسان، لاتعود أبدا إليه. وهو يذكر: «إذا بحثنا عن اكتشاف المعاني الرمزية عند المعاصرين فإنه يجب الاقرار بأن الفيلسوف «ك. آ. شيرنير» (١٨٦١) هو الذي اكتشفها. وإن التحليل النفسي أقدم، فقط، على تثبيت اكتشاف «شيرنير» «وإن كان قد غيّره بصورة معللة للغاية»(١٩١).

إذا كان أحد مبادىء التحليل النفسي النظرية يقوم على البرهنة بأن كل العمليات النفسية الأكثر جوهرية غير واعية، فإن مبادىء أخرى تنصّ على أن الانجذاب الجنسي يلعب دوراً أولياً في نشاط الانسان. وبهذا الصدد يقول فرويد نفسه: «إن المبدأ الثاني المستخلص نتيجة للأبحاث، من طابع التحليل النفسي، يؤكد أن الانجذابات التي نحدّدها بمصطلح ذي طابع جنسي بالمعنيين الضيّق والواسع لهذه الكلمة، تلعب دوراً هاماً غير عادي، وهي، حتى الآن، لم يتمّ تفسير دورها، كما ينبغي، بصفتها أسباباً للأمراض العصبية والنفسية. بل أكثر من ذلك، إن هذه الميول والانجذابات الجنسية تشارك في

إبداع القيم العليا، الثقافية والفنية والاجتماعية للنفس البشرية، مقدّمة، في حياتنا، تلك الاسهامات، التي ينبغي تقويمها بجدارة»(١٩٢).

كان فرويد قد بالغ، بصورة صارخة، عندما قال أنه لم يفهم أحد قبله، كما ينبغي، دور الانجذابات الجنسية في حياة الانسان. وفي واقع الأمر، كان قد تمّ، حتى في الفلسفتين القديمتين الهندية واليونانية، لفت الاهتمام إلى هذا العامل في الحياة البشرية. ففي «المهابهارتا» ورد الحديث عن الرغبة «التي معناها الأساسي، إلا أنه ليس الوحيد، يكمن في الميل الجنسي»(١٩٣). وفي «مأدبة» أفلاطون لم يتمّ الاكتفاء بمناقشة أهمية «آيروت» كإله قديم ظهر كبداية للخيرات العظيمة، ولكن تمّ أيضاً تأكيد ازدواجيته التي تتبدّى في ميل النفس البشرية نحو الجمال «وفي العديد من الانفعالات الأخرى» على حدّ سواء، لأن «آيروت» المثنوي «كامن في طبيعة الجسد ذاتها»(١٩٤).

كان أحد فصول مؤلف «شوبنهاور»: «العالم كإرادة وتصوّر» مكرّساً، على وجه الخصوص، «لميتافيزيكية الوصال الجنسي» حيث يطرح موضوعة تقول إن الغريزة الجنسية «جبارة وتنطلق من أعماق طبيعتنا» وأما الانسان فهو «الغريزة الجنسية المجسدة»(١٩٥). وللعلم، إن التأكيد وكأن هذه الاشكالية، لم تتعرض، حتى الآن، للنقاش من قبل الفلاسفة، هذا التأكيد الذي استرجعه فرويد لاحقاً، حرفياً تقريباً في أعماله، هو الذي يعود إلى «شوبنهاور» بالذات.

في فلسفة «فورباخ» كانت الشهوانية قد تبدّت كمبدأ أساسي في الحياة البشرية. وهي قد ارتبطت مباشرة بالحب الذي كان نزوة. وإن هذه الشهوانية قد برزت كعلامة أساسية للكينونة. ورأى «فورباخ» أن الشكل الأكثر كتماناً وكمالاً «هو الحب الجنسي»(١٩٦). وأخيراً أعلن «فوندت» موضوعة عن الغريزة الجنسية كنقطة انطلاق لدراسة نشاط الانسان الحياتي. وكتب: «عوضاً عن أخذ تلك الغرائز التي يكون ظهورها ليس في متناول إدراكنا المبكّر، بصفتها نقطة الحساب، أفضل من أخذ الغريزة الجنسية ـ الحالة الوحيدة حيث يمكننا الحكم على تطوّر الهيجان من التجربة الذاتية»(١٩٧).

إذا أخذنا بالحسبان أنه قد صدرت في نهاية القرن التاسع عشر ــ بداية القرن العشرين أعمال «ر. كرافت ـــ ايبينغ»: «علم النفس المرضي الجنسي» (١٨٨٦)، و« آ. مول»: «دفاعاً عن الشعورالجنسي» (١٨٩١)، و«ج. آليس» في ستة مجلدات: «دراسات في سيكيولوجية الجنس» ـ ذكر أو أنثي ـ (١٨٩٧ ـ ١٩١٠) وغيرها من كتب الباحثين الذين درسوا مسألة الجنس (ذكر وأنثى) برصانة ودقة، ومن ضمن ذلك الحالة الجنسية الطفولية(١٩٨)، إذا أخذنا بالحسبان كل هذا، فإنه يصبح من الجليّ الواضح أنه رغم التصوّرات الدارجة، فإن مؤسس التحليل النفسي لم يكن إطلاقاً أول من تناول هذه الاشكالية وتعامل معها.

هذا، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتفسير التحليلي النفسي لدور الانجذاب الجنسي في حياة الانسان، تلك المسلّمة الفرويدية حول «عقدة أوديب»، والتي، بموجبها، يحسّ الطفل، على الدوام، بانجذاب نحو الأم ويرى في الأب منافساً له. وإن التصوّرات عن هذه العقدة قد تضمّنت في صلب تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، محدّدة، مسبقاً، مبادئه وأحكامه النظرية الأخرى، ومضفية على التحليل النفسي هالة السمعة الفضائحية والتي تثير اهتمام بعض الباحثين وتدفع عنها آخرين. وكما أعلن أحد أنصار التحليل النفسي: «إن عقدة أوديب هي تلك القاطرة التي حرّكت بسرعة قطار فرويد المظفر حول الكرة الأرضية»(١٩٩). وفي حالات غير قليلة، يرى المنظرون الغربيون في «عقدة أوديب» أحد الاسهامات الأصلية لمؤسس التحليل النفسي في فهم طبيعة الانسان.

وبالفعل، إن التصوّرات حول هذه العقدة لهـا منبعهـا. وهـو مأساة «سـوفوكليس» اليونانيـة القديمـة «الملك أوديب» حيث يتمّ التحدّث، بصورة مجازية، عن المصير التعيس الذي، دون أن يرى أنـه، للمـرة الأولى، يقتل والده الملك، ثم يتزوّج أمه. بعدها، يعرف من الكاهن المتنبـىء عـن الفعلـة الـتي قـام بهـا، وأعمى نفسه. يمكن مصادفة هذا «الموتيف» في أعمال فلسفية أخرى. فـ«أفلاطون»، في تأملاته عن البدايـة البهيمية «غير العاقلة» والتي تخصّ الانسان، كتب في «الدولة» أن هذه البدايـة المتوحشـة، «لـن تتوقـف حتى أمام محاولة التلاقي مع أمّه الحقيقية...»(٢٠٠). وفي «ابن الخـال رامـو» لـ«ديـدرو»، وردت فكـرة مفادها أنه لو تمّ ترك متوحّش صغير وشأنه فهو «سيخنق أباه وينتهك حرمة أمّه»(٢٠١). وذكـر «هيغـل» في «علم ظواهر الروح»، أن الانسان، بشكل عام، يعرف جانباً واحـداً مـن أفعالـه، وأن معرفـة الجـانب الآخر مخفية عنه، لذا إن الواقع الفعلي لايظهر للوعي كمـا هـو في واقـع الأمـر: «...للابـن، لايريـه أن المهين الذي يقتله إنما يكون والده، ولايريه أن الملكة التي يتزوّجها هي أمّه»(٢٠٢).

مـن المعـروف أن فرويـد، في أثنـاء امتحـان التخـرّج في الثانويـة، في عـام ١٨٧٣ ترجـم، مـن اللغـة اليونانية، مقطعاً من مأساة «سوفوكليس»: «الملك أوديب. وفي أثنـاء إقامتـه في بـاريس، بهـدف الاطـلاع على نظرية «شاركو» وتطبيقاتها، شاهد، في عام ١٨٨٥ عرضاً مسـرحياً لهـذه المأساة(203). ومـن الهـام التنويه أيضاً، إلى أن فرويد في «محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي «يذكر عمل «ديـدور»: «ابـن الخال رامو»(٢٠٤). وفي هذا الصدد، لاتوجد اية شكوك بأن المسلّمة الفرويدية حول «عقدة أوديب» تستند إلى أفكار كان قد أفصح عنها مفكّرون متنوعّون، سابقاً. ولكنها مسألة أخرى أن فرويـد، خلافـاً لسـابقيه الذين استخدموا «عقدة أوديب» كوسيلة أيضاً لكل تعقيدات الأفعـال البشـرية وغموضهـا والتباسـها، قـد رفع هذا الظرف المجازي إلى مستوى مفهوم التحليل النفسي، الذي بواسطته، حـاول عـدم شـرح نشـاط الانسان فحسب، بل أيضاً نشوء الدين والأخلاق والفن والمؤسسات الاجتماعية.

إن التصوّرات الفرويديـة عـن الحالـة النفسـية البشـرية بصفتهـا مكوّنـة مـن الهـو (اللاوعـي) والأنـا (الوعي) ـ الأنا العليا، والأنا المثالية (الوجدان) معروفة للجميع. وبغضّ النظر عن مـدى الاعـتراف بهـذا النموذج من التحليل النفسي أو رفضه، فإنه، عادة يبرز كاسهام متفرّد كان فرويد قد قدّمه لمعرفـة العـالم الداخلي للانسان. إن مفهوم «الهو» والعلاقات بين اللاوعـي والوعـي، حيـث هـذا الضمـير تتـمّ مقارنتـه بالفرس، وأما «الأنا» ـ بالخيّال الفـارس علـى صهـوة حصانـه، إلا أنـه، عمليـاً، خـاضع لنزواتـه الـتي يستحيل لجمها، والتصوّرات عن «الأنا العليا» أو «الأنا المثاليـة»، إن كـلّ هـذا غالبـاً مـا يتـمّ استيعابه ككلمة جديدة في تاريخ الفلسفة والعلوم، وكان قـد قالهـا فرويـد، لأول مـرة. بيـد أن نظـرات مماثلـة إلى الحالة النفسية البشرية قد تضمّنت في عدد كامل مـن الأعمـال الفلسـفية الـتي كـان مؤلفوهـا يتـأملون في طبيعة الانسان.

وبالفعل، إن فرز الأجزاء الثلاثة المكوّنـة للانسـان هـو ظـاهرة منتشـرة، علـى نطـاق واسـع، وتمكـن ملاحظتها في مختلف المدارس الفلسفية. إذ إن روح الانسان (النفس) عند «فيثاغورس»، كانت مقسّمة إلى عقل وبصيرة وأهواء. ورأى «آريس كروتونسـكي» تلميـذ «فيثـاغورس»، في الـروح شـيئاً مكوّنـاً مـن ثلاثـة أجزاء: العقل وبداية الأهواء والمسوّغات «المرغوبة». وحسب «أفلاطون» تتضمّن نفس الانسان في داخلهـا، العقل والتشوّق والبداية «الجامحة غير العاقلة». إن مبدأ التقسيم الثلاثي للنفـس البشـرية، أو للانسـان، كما هي عليه، يظلّ قائماً، لاحقاً أيضاً، إذ يجد انعكاساً له في أعمال الكثـيرين مـن الفلاسـفة، بخاصـة «نيتشه» الذي ميّز ثلاثة «عوامل داخلية» هي الإرادة والروح والأنا. وبالنسبة إلى «شوبرت» و«كـيركيغور» برز تقسيم الانسان إلى جسد وروح ونفس. وبكلمة، إن مبدأ التقسيم الثلاثي، بغـضّ النظـر عمـا إذا كـان

ينسحب على وصف العقل والنفس البشرية، أو الانسان، في ماهيته الجسدية والروحية، قد كان، تقليدياً، مقبولاً بالنسبة إلى العديد من المنظومات الفلسفية.

عدا هذا، إن الدراسة الفرويدية للعلاقات بين اللاوعي والوعي، من خلال المقارنة مع الخيّال المنساق والحصان الموجّه، يوجد ما يماثلها أيضاً في تاريخ الفلسفة. ففي «الأوبانيشادا» (المعرفة الخفيّة)، على سبيل المثال، يتطابق جسد الانسان مع المركبة، والعقل مع الحوذي، والمشاعر مع الخيول، والفكر مع اللجام. وإن العلاقات المتبادلة فيما بينها تتحدّد كما يلي:

إن من يحيى دون عقل،

ودون أن يجهد الفكر اطلاقاً،

هو من لاتخضع المشاعر عنده للسيطرة،

مثل الخيول غير المطيعة بالنسبة إلى الجندي (٢٠٥)

ففي حوار «فيدر» يشبّه «أفلاطون» «الروح» بالقوة الموحدة للدواب المربوطة، بعضها مع بعض، والحوذي»، حيث أحد الحصانين، «وجداني» والثاني «وقح»(٢٠٦). ويرى «شوبنهاور» في «العالم كإرادة وتصوّر»، العلاقات بين العقل والإرادة، حيث الأول يخضع للثانية خارجياً فقط، مثل خضوع الحصان للجام، بينما، في واقع الحال، الوضع مثل الحصان، حيث الإرادة تبدي طبعها الذي يستحيل لجمه، وهي في غضبها الأقصى، وفي نشوتها وقنوطها «تجمح وتعود إلى طبيعتها الأولى»(٢٠٧). إن هذه المقارنة الشوبنهاورية المجازية بين العقل والإرادة يسترجعها فرويد حرفياً، في كتابه: «الأنا والهو»، الذي توصف فيه العلاقة بين الوعي واللاوعي بالصيغة التالية: «كما هي الحال بالنسبة للفارس فيما إذا كان لايريد الابتعاد عن الفرس، فهو غالباً ما يظلّ يقودها فقط إلى هناك، حيث تريد الفرس، والحال ذاتها مع الأنا، التي تعيد الإرادة، بصورة عادية، إلى الهو، كما لو كانت هي إرادتها الذاتية»(٢٠٨).

كما تبيّن أعلاه، إن مفهوم «الهو» قد اقتبسه فرويد من «ج. غروديك». وإن مؤسس التحليل النفسي لم يخف ذلك، مشيراً، في الوقت ذاته، إلى أن «غروديك»، على الأرجح، حذا حذو «نيتشه» الذي «غالباً ما كان يستخدم هذا المصطلح الرياضي»(٢٠٩). وللعلم، لجأ إلى مفهوم «الهو» فلاسفة آخرون. وعلى وجه الخصوص «فيخته» الذي استخدم هذا المفهوم لتوصيف «الموضوعية الصافية»، والموضوع كما هو عليه، والذي يفتقد إلى أية تقويمات ذاتية. وإذا صرفنا النظر عن أية سمات زائدة تشكّل جوهر الأنا، فإنه من الممكن، حسب كلمات «فيخته»، «تسمية المتبقي ـ «الهو»(٢١٠). ورغم أن مفهوم «الهو»، عند «فيخته»، غير مترابط مع اللاوعي بسبب أن هذا «الهو» ينظر إليه «كموضوع صاف وكشيء ما خارج عنا، إلا أنه يمكن، من الناحية التاريخية، الفلسفية، القول أنهم استخدموا هذا المفهوم، قبل فرويد، بفترة طويلة(٢١١).

نلحظ لوحة مماثلة بالنسبة، أيضاً، إلى المفهوم الفرويدي «الأنا العليا»، أو «الأنا المثالية». ومن حيث المضمون تمثل البداية «المرغوبة»، عند «آريس كراتونسكي»، تلميذ «أفلاطون»، أي بداية النفس البشرية، توازناً مع «الأنا المثالية» الفرويدية. والشيء نفسه يمكن قوله بصدد المفهوم الأفلاطوني حول البداية «غير العاقلة ـ العنيفة» للنفس البشرية، هذه البداية التي عارضت التشوّق ووقفت في مجابهته. ومن الناحية المصطلحية، إن مفهوم «الأنا المثالية» كان موجوداً في منظومات فلسفية عديدة. إذ نصادف، عند «فيخته»، استخدام مصطلحي «الأنا المثالية» و«النشاط المثالي للأنا»(٢١٢).

في فلسفة «شيلينغ» يحدث تمايز بين «الواقعي» و «الأنا المثالية»(٢١٣). ولكن غالباً ما يستخدم هذا المصطلح «ليبس» الذي تكلّم على «الأنا المثالية»، والتي تجلّت له كشيء ما «فوق التجريبي» و«فوق الفردي»(٢١٤). وقد سبق «ليبس» أفكار فرويد، معتبراً أن «الأنا المثالية» يمكنها أن تسمّى أيضاً «الوجدان الكامل»(٢١٥). وبمعنى آخر، إن مفهومي «الأنا المثالية» و«الهو»، مثلهما مثل مفهوم التحليل النفسي للعلاقات بين الوعي واللاوعي، والتقسيم الثلاثي للحالة النفسية البشرية، إن كل هذا قد وجد انعكاساً وتجسيداً له في فلسفة الماضي.

لنتوقّف عند بعض التصوّرات والمبادىء الأساسية للتحليل النفسي وندرسها ونتأمل فيها، باختصار، ومن ناحية قبل ظهور التصوّرات المماثلة في فلسفة الماضي. ومن مبادىء التحليل النفسي هذه هو «التحويل ـ الترانسفير»، أو نقل الميول اللطيفة والمختلطة مع النزعة البداية على حدّ سواء، من شخص إلى آخر، وفي التطبيقات السريرية للتحليل النفسي ـ من المريض إلى الطبيب. كتب فرويد «إن التحويل يحدث في ظلّ كلّ العلاقات البشرية، كما هو في وضع المريض مع الطبيب، بصورة تلقائية»(٢١٦).

هذا ويرى «س. فيرينتسي»، وهو من مشايعي التحليل النفسي وتعاليمه، والذي كرّس أحد أعماله لمسألة «التحويل ـ الترانسفير» أنه «تستمر، فعلياً في كل إنسان، الميول إلى الحب، وفي الوقت نفسه تلك النواة الوجلة والجبانة والطفلية... وإن كل المشاعر اللاحقة الخاصة بالحب والكراهية والخوف ليست سوى تحويلات (انتقالات) محمولة، أو، كما يقول فرويد، «إعادة طبع «للنبضات الشعورية...»(٢١٧).

نلحظ أن التصوّرات حول «التحويل ـ الترانسفير» موجودة في فلسفة «فيختـه». فهنا، ترابطت هذه الظاهرة مع النشاط «المفترض» للأنا والذي يكتمل في مساره «الافتراض عبر الافتراض» أو «التحويل». كتب «فيخته»: بقدر ما تكون الأنا فاعلة عند تحويل النشاط إلى اللاأنا تصبح اللاأنا هي الأساس إذ يتحوّل النشاط إليها»(٢١٨). وحتى أنه جرت، في فلسفة «فيخته»، محاولة لتحديد الفروق بين «التحويل» (النقل) والاغتراب. فضلاً عن هذا، إن قضية «التحويل»، عند «فيخته»، لم تحصل على التفسير الرصين مثلما حدث عند فلاسفة آخرين. والأمر هنا يخصّ، قبل كل شيء، الفيلسوف الروسي «م.م. ترويتسكي» الذي أعار اهتماماً كبيراً لمناقشة هذه القضية. فهو عالج مشكلة «التحويل ـ الترانسفير»، وبالذات بالمعنى الذي أدرجه فرويد، في فترة لاحقة، ضمن نطاق توصيف العمليات النفسية. وفي استجلاء هذه المسألة، أكد «ترويتسكي» أنه «غالباً ما تظهر بالنسبة إلى التحويل (النقل) ما يسمّى بالانجذاب غير المعلّل نحو البعض والنفور من البعض الآخر»(٢١٩). وإن «أهمية (الموتيفات) المتحوّلة (المنقولة) لحالة اللطف، في صيغ من الحب المتحوّل تتجلّى، بخاصة، في ذاك التأثير الواسع غير المنظور الذي يحصل عليه كل من الحب الجنسي والأمومي وفقاً لعملية التحول»(٢٢٠).

ثمة مفهوم «للرقابة» أو الحارس» في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. «فالرقابة» هي مصفاة مرور متميّزة تفتح المجال للعمليات اللاواعية وما قبل الوعي إلى مجال الوعي، أو على العكس، تمنع عنها الطريق وتطردها إلى الوراء، إلى مجال اللاوعي. وحسب كلمات فرويد، «بين اللاوعي والوعي يقف حارس يتفحّص كلّ حركة روحية على حدة ويراقبها»(٢٢١). هذه هي وظيفة «الرقابة» كما تفهم في التحليل النفسي.

بيد أن أفكاراً مماثلة كان قد تمّ الافصاح عنها قبل فرويد. إذ يمكن مصادفة مثل هذه التصورات والمفاهيم، مثلاً في عمل الباحث الروسي «ف.خ. كاندينسكي»: «ايتيودات سيكولوجية متعارف عليها» (١٨٨١). وفي دراسته للعمليات النفسية اللاواعية والموجودة في وضعية خفيّة، يدرج «كاندينسكي» مفهوم «البوليس النفسي». وإن رسالة هذا «البوليس» يبنيها على العقل. وحسب تعبير «كاندينسكي»: «إن

العقل بالنسبة إلى الأفعال، فيما إذا أمكن التعبير بهذه الصورة، يلعب دور البوليس، الدور الذي يمكن تحديده بكلمة (عدم السماح)...»(٢٢٢).

في أعمال فرويد المبكّرة، تمّ النظر إلى انجذاب الانسان الجنسي بصفته «غريزة لحفظ الذات». وإن هذا الفهم الفرويدي لطبيعة الميل الجنسي ووظائفه قد تأسست على أفكار «تشارلز داروين» (١٨٠٩ ــ ١٨٨٢) التي عبّر عنها في مؤلفه «أصل الانسان والاصطفاء الجنسي» (١٨١٧). وفي العشرينات، اعترف بوجود «ميل جنسي» في الانسان، وأدخل مفهوم، «غريزة الموت» (تاناتوس) التي أخذت، إلى جانب «غريزة الحياة» (آيروس» تلعب دوراً نظرياً في التحليل النفسي.

بيد أن التصوّرات عن الحياة والموت «كقوّتين قطبيّتين» يحدّدها مسبقاً، نشاط الانسان، وتعودان إلى فترة سحيقة.

إن التصوّرات الفرويدية عن «غريزة الحياة»، و«غريزة الموت»، وعن الصراع بين «آيروس» و«تاناتوس»، ليست سوى تعديل شكلي لأفكار أمفيدوكليس حول الحب والبغضاء لأنهما، من حيث جوهر، متماثلان. وليس من قبيل المصادفة، أن يستعين فرويد، بـ «أمفيدوكليس»، عندما يقول إن نظرية «أمفيدوكليس» عبارة عن «فانتازيا»، فضائية، وهي تلتصق بتأويلات التحليل النفسي لغرائز الانسان. وفي هذا الصدد ذكر أن «المبدأين الأساسيين، عند (أمفيدوكليس)، أي الحب والبغضاء، هما، من حيث التسمية والوظائف، عبارة تماماً عن الشيء نفسه الذي هو الغريزتان الأوليتان: آيروس والتدمير...»(223).

قد توجّه فرويد، في أعماله المختلفة، إلى إدراك مسألة الخوف. وفي محاولة منه للكشف عن الآليات السيكولوجية لظهور مختلف أنواع القلق عند الانسان، قد رأى في مثل هذه الوضعية: «الخوف من الموت» ـ وفهم فرويد من تعبير «الخوف من الموت» بأنه «الخوف من اسقاط ما فوق الأنا في الخارج على شكل قوة للقدر»(٢٢٤). بيد أن هذه الاشكالية تعود، في جذورها، إلى النظرات الفلسفية لمفكري الماضي. ففي فلسفة الهند القديمة كان قائماً مفهوم «الخوف من الموت»(٢٢٥).

وفي فترة لاحقة، توجّه الفلاسفة إلى هذه القضية. فمثلا تحدّث «بيكون» عن «خوف الموت»(٢٢٦). وأما «كانت» فقد تكلّم على «الخوف من الموت»(٢٢٧). وبكلمة، حاول فلاسفة متباينون قبل فرويد، بفترة طويلة، إدراك طبيعة «خوف الموت».

يشغل مفهوم «الطاقة النفسية» مكاناً هاماً في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، والذي بواسطته حاول فرويد شرح سير العمليات النفسية ووظيفتها. وإن فرويد نفسه قد ذكر، في هذا الصدد، أن التصوّرات عن الطاقة النفسية وحساباتها الكمية، قد دخلت الاستخدام اليومي «منذ أن بدأ تفسير حقائق الأمراض النفسية فلسفياً»(٢٢٨).

ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن العديد من الفلاسفة، في نهاية القرن التاسع عشر، قد لجؤوا إلى مفهوم «الطاقة النفسية». وقد انطلق «ليبس» على وجه الخصوص، من أن «الطاقة النفسية للعملية الروحية» موجودة(٢٢٩). ويتمسّك بنظرات مشابهة «فونت» الذي استخدم أيضاً مفهوم «الطاقة النفسية»(٢٣٠). وأما الفيلسوف الروسي «ن.يا. غروت» فقد كرّس، في عام ١٨٩٧، مقالة لدراسة هذه المسألة، طرح فيها مختلف الحجج والبراهين على ضرورة الاعتراف بـ«الطاقة النفسية» كمفهوم نظري هام. وكتب أن مفهوم الطاقة النفسية له سماته القانونية الطبيعية في العلوم، مثل مفهوم «الطاقة الفيزيائية»(٢٣١).

وأما ما يتعلق بحامل «الطاقة النفسية» والذي يسمّيه فرويد «الليبيدو»، ويمثّل ميول الانسان الجنسية، فإن مؤسس التحليل النفسي، في هذا المجال، لم يكن المبتكر. يمكن مصادفة مفهوم «الليبيدو» مثلا، في عمل «م. بينيديكت»: «العلاج الكهربائي» (١٨٦٨) وفي كتاب «آ. مول»: دفاعاً عن الشعور الجنسي» (١٨٩١)(٢٣٢).

تأسّس التحليل النفسي في الممارسة السريرية العيادية، على طريقة «التداعيات الحرّة»، عندما كان يقترح على المريض، أن يعلم عن كل ما يمكنه أن يلتقطه في داخله، بالتأمل الباطني، ومن ضمنه، الأفكار والمشاعر والذكريات، التي ترد إلى الرأس تلقائياً، وبغض النظر عما إذا كان يعتبرها جوهرية بالنسبة إلى المحلّل النفسي، أو ليست لها أية علاقة بهذا الظرف الملموس على مايلي: «أن تقول كل شيء، فهذا يعني أن تقول، بالفعل، كل شيء، دون استثناء»(٢٣٣). وإن هذه الطريقة، كانت، على الدوام، تعتبر بدعة فرويد الأساسية التي نال التحليل النفسي، بفضلها وضعية الوجود المستقل.

وللعلم، إن فكرة الطرح الحرّ والاختياري للآراء كان قد أفصح عنها الكاتب الألماني «ل. بيورنيه»، الذي اقترح على الكتاب، المبتدئين، في مقالته: «كيف تصبح كاتباً أصلياً في ثلاثة أيام؟» (١٨٢٣) أن يسجّلوا على ورقة كل ما يجول في الرأس. وعندما لفت أحد المحلّلين النفسيين انتباه فرويد إلى هذه المقالة فإن هذا «الفرويد»، ولأول مرة، يندهش من التشابه بين أفكار «بيورنيه» وتصوّرات التحليل النفسي حول «التداعيات الحرّة»، ومن ثم اعترف بأنه، في العام الرابع عشر، حصل على مجلّد يضمّ أعمال هذا الكاتب كهدية(٢٣٤). ومن الهام الإشارة إلى أن هذا المجلد كان الكتاب الوحيد الذي احتفظ به فرويد مدة خمسين عاماً.

وبناء عليه، إن دراسة ما قبل تاريخ ظهور أفكار التحليل النفسي، تشهد أن كل المفاهيم الأساسية للتحليل النفسي كانت قد طرحت وصيغت من قبل عدد من المفكرين، قبل فترة طويلة من ظهور تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، وحتى أن المقولة المعروفة للتحليل النفسي: «هناك حيث كان الهو ينبغي أن يصير الأنا»(235) والعائد إلى فرويد، والتي تشكل عقيدة التحليل النفسي، في جوهر الأمر، قولاً مأثوراً متبدلاً من حيث الشكل: «في كل مكان حيث يكون الوعي قادراً على الحلول محّل اللاوعي فهو ينبغي أن يفعل ذلك»(٢٣٦)، والتي قالها «هارتمان» في فلسفته «بصدد اللاوعي».

إن الصلة بين الفلسفة والتحليل النفسي، مسألة لاجدال فيها. إذ كان فرويد مطّلعاً على أفكار فلسفية متعدّدة، إحداها كان قد استقاها من الأعمال الأصلية المقروءة من قبله في اللغة الأم، وغيرها قد استوعبها من مصادر وسيطة. وإن التوجّه المكثّف والشديد لفرويد نحو الأعمال الفلسفية في سنوات الدراسة، وليس في فترة تطور التحليل النفسي، لايمكنه أن يشكل الأساس للشك بالمنابع الفلسفية للتعاليم الفرويدية. بل على العكس، إن هذه المنابع ينبغي استيعابها بالصورة الجدّية إلى أقصى حدّ، لأن فرويد كان يمتلك ذاكرة متفردة. وذات مرة احتفظ، في ذاكرته، على ما قرؤوه على مسامعه، لسنوات طويلة. فهو يتذكر انتسابه إلى الجامعة: «قدّمت الامتحان، في بعض المواد، بأجوبة آلية، متطابقة بالكامل مع نص الكتاب الدراسي الذي كنت قد تصفحته، لمرة واحدة، وعلى عجلة فائقة»(٢٣٧).

ومع كل ذلك، لاتكمن المسألة حول من هو أول من أدخل في تاريخ الفلسفة والعلم، أيّ مفهوم جديد، أو فكرة حقيقية أصلية، أو اقترح مسلّمات متميّزة ومخططات استدلالية توجيهية. ومن الأهم كيف وبأية صورة، أسهم المفهوم الجديد والفكرة الأصلية، أو المجموعة الكاملة من الأحكام النظرية، في ظهور التعاليم غير التقليدية، التي أثرت تأثيراً ملحوظاً في تعديل نماذج التفكير، وتغيير الاتجاهات القيمية في الثقافة الغربية. ومن الهام أيضاً، استيعاب خصوصية هذه التعاليم.

الفصل الرابع

من الميتافيزيكا إلى الميتاسيكولوجيا

(من ماوراء الطبيعة إلى ماوراء علم النفس)

يدل إبراز الصلات التاريخية بين الفلسفة والتحليل النفسي، فقط، على أن الأفكار الفلسفية أثرت فعلاً، تأثيراً ملحوظاً في تكوين تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. بيد أن الأمر، في حدّ ذاته، لايمكنه أن يشكّل التعليل الكافي لدراسة هذه التعاليم كمنظومة فلسفية. وفي واقع الأمر، هناك تساؤل حول تأكيد فرويد للطابع التجريبي الصارم لأبحاثه المرتبطة بالتجارب السريرية، وتحدّث فرويد عن نفوره من التأملات الميتافيزيكية عن الانسان، ووقوفه ضد تطابق التحليل النفسي مع أية منظومة فلسفية. نعم، إن هذا «الموتيف» بالذات، قد دوّى، كثيراً وبما يكفي، في أعماله.

نكتفي بإيراد بعض الآراء الفرويدية في هذا الصدد. فهو يذكر أن «الفلاسفة يوسعون أهمية الكلمات مادامت، تقريباً، لاتفقد محتواها الأولي»(٢٣٨). وطبقاً لمحاكماتهم هذه عن اللاوعي، فإنهم قليلو المردود. وقد أكّد مؤسس التحليل النفسي أننا «لم نرغب في رؤية هذا اللاوعي، كمادّة للجدل، بين الفلاسفة الطبيعيين، هذا الجدل الذي غالباً ما يمتلك أهمية اشتقاقية لاأكثر»(٢٣٩).

فضلاً عن هذا، إن فكرة الحالة النفسية، بالنسبة إلى العديد من «المثقفين فلسفياً»، ما كان بمستطاعهم أن تكون واعية، في الوقت ذاته، وغير مفهومة لدرجة أن تبدو فيها لهم سخيفة ومتنافرة مع المنطق البسيط»(٢٤٠). لذا إن «أكثرية الفلاسفة لايريدون معرفة أي شيء عن الوضعية النفسية اللاواعية»(٢٤١).

وأما ما يتعلّق بموقف فرويد من الفلسفة كما هي، فإنه يمكن الحكم على ذلك من رأيه التالي الذي يؤكد فيه: «أنا بصورة عامة، لاأؤيّد (فبركة) النظرات التأملية. لندع هذه الأمور للفلاسفة، فهذا أفضل...»(٢٤٢). وإذا كان بعض المنظّرين من ذوي توجهات التحليل النفسي، يحاولون إضفاء طابع فلسفي على مفاهيمهم ومقولاتهم، فإن فرويد «قد وقف موقفاً حازماً ضد وضع التحليل النفسي تحت تصرّف حالة تأمّلية فلسفية معينة»(٢٤٣). وقد ذكر قائلاً: «برأيي، إن التحليل النفسي غير قادرٍ على خلق نظرات خاصة به. إنه جزء من العلم، وينبغي أن يتمّسك بالنظرات العلمية»(٢٤٤). وأخيراً، من اللازم الأخذ بالحسبان، حسب كلمات فرويد، أن «دارسات التحليل النفسي ما كان بمستطاعها أن تبرز كمنظومة فلسفية ذات بنيان متكامل، إلا أنه كان عليها أن تصل، خطوة فخطوة، إلى فهم الحياة النفسية المعقدة، عن طريق التقسيم التحليلي للظواهر الطبيعية وغير الطبيعية على حدّ سواء»(٢٤٥).

بدا أن آراء فرويد المذكورة أعلاه لاتثير أدنى شك بصدد موقفه السلبي من الفلسفة. ولكننا لن نستعجل الأمور في طرح الاستنتاجات لأن أعمال مؤسس التحليل النفسي تتضمّن أيضاً، آراء أخرى حول

هذا الموضوع، وهي تحمل أحياناً طابعاً متناقضاً كلّياً. من المعروف مثلاً، أنه أشار إلى «الموضع الوسط الذي يشغله التحليل النفسي بين الطب والفلسفة»(٢٤٦). فإذا كان فرويد، في أحد أعماله، قد عاتب، بالذات، الفلاسفة بسبب عدم رغبته في الاعتراف «بالوضعية النفسية اللاوعية»، ففي أعمال أخرى، أفصح، صراحة، عن وجهة نظر مناقضة: «... إن من لا يمتلك تعليماً فلسفياً كاملاً كافياً أو أنه قليل الميل إلى ما يمسى بالمنظومة الفلسفية فهو يجادل إمكانات اللاوعي نفسياً...»(٢٤٧).

ليس من قبيل المصادفة أن يذكر مؤسس التحليل النفسي في قراءته المحاضرات على الأطباء، وعرضه لأفكاره في التحليل النفسي ما يلي: تنقصكم المعارف الفلسفية التي بمستطاعها أن تساعدكم في عملكم الطبّي»(٢٤٨). وفي حديثه عن الطابع العلمي لتعاليمه، كان فرويد كما لو سعى إلى وضع التحليل النفسي في مواجهة الفلسفة. وفي موضع آخر يحاكم فرويد هذه النقطة ذاتها دون أن يضع خطوطاً فاصلة بين الفلسفة والعلم. كتب فرويد: «الفلسفة ليست نقيضاً للعلم. إنها تفعل فعلها كعلم. وتستخدم جزئياً الطرائق ذاتها»(249). وأخيراً أعلن فرويد، «التحليل النفسي ينبغي أن يعمل، قبل كلّ شيء، بمفاهيم ومقولات تعتبر غير محدّدة فلسفياً»(250).

ما هي آراء فرويد المناقضة والتي تستجيب، أكثر من غيرها، لغايات ومهام ـ تعاليمه في التحليل النفسي؟

قبل كل شيء، نشير إلى أن تأكيدات فرويد حول نفور أكثرية الفلاسفة من الحالة النفسية اللاواعية تثير أدنى حدّ من الجدل. ففي نهاية القرن التاسع عشر، لم يكتف الكثيرون من الفلاسفة بالتوجّه إلى إدراك مسألة اللاوعي، بل عبّروا أيضاً، عن أفكار حول أهمية ـ وضرورة ـ دراسة، وبالذات، «ما هو نفسي وغير واعٍ». وبالطبع، كان هناك، أيضاً، في أوساط الفلاسفة، من كان يطابق بين ما هو نفسي وما هو واعٍ. ولكن الكثيرين منهم لم يقفوا، بشكل عام، ضد اللاوعي، كما هو، بل ضد وجوده في الوعي نفسه. وإن الخصوم المبدئيين لحالة اللاوعي لم يكونوا يملكون موضعاً لهم في صفوف الفلاسفة بقدر ما كانوا موجودين في صفوف أطباء تلك الفترة. لذا ينبغي الاعتراف أن التأكيد الأصحّ لفرويد هو أن هؤلاء الذي يجادلون حول «ما هو نفسي وغير واعٍ»، كانوا، في أغلب الأحيان، ممن لم تكن لديهم معارف فلسفية.

لعله ينبغي لفت الانتباه، أيضاً، إلى حالة أخرى، هي أنه ينتشر، على نطاق واسع، رأي مفاده أن فرويد، في فترة متأخرة من نشاطه النظري، قد بدأ، إلى حدّ ما، يهتمّ بالقضايا الفلسفية، في الوقت الذي كان ركّز فيه، في المرحلة الأولية، وبصورة رئيسية، على حقائق الملاحظة السريرية، وفي أعمال الفترة المتأخرة بالذات، غالباً ما وقف ضد تطابق التحليل النفسي مع الفلسفة. ومن المعتقد أن هذا التصوّر الدارج لايعكس وضع الأمور الفعلي.

وبالفعل، ناقش فرويد، في أعماله اللاحقة، مجموعة كاملة من القضايا الفلسفية المرتبطة بالثقافة والدين وتاريخ تطوّر الحضارة البشرية، وفي الوقت ذاته، أعلن جهاراً عن موقفه السلبي من الفلسفة. بيد أن الدراسة المثابرة لتاريخ تطوّر التحليل النفسي تقنعنا بأن دراسات التحليل النفسي، منذ البداية، لم تحمل طابعاً فلسفياً فحسب، بل كان لها هدف ملموس يقوم على إيجاد فلسفة للتحليل النفسي متميّزة، بصورة ملحوظة، عن المنظومات الفلسفية، وتساعد في فهم سنن عمل إنسان منفصل وحده، والبشرية ككلّ على حدّ سواء.

ولكنها مسألة أخرى، عندما أخذ فرويد، مع تشكّل فلسفة التحليل النفسي، وبالحاح أكبر، يتحدّث عن ابتعاده، عن أية نظرات فلسفية، بغية التأكيد، في الوقت نفسه، على الطابع العلمي

للتحليل النفسي. كانت هذه الخطوة محاولة متميّزة لاكتشاف المخرج من المـآزق الفلسـفية لنهايـة القـرن التاسع عشر ـ بداية القرن العشرين، والمشروطة بتطرّفات التيار الوضعي الموجّـه، حصـراً، نحـو معـارف العلوم الطبيعية بوظائفها التفسيرية وعقم ماوراء الطبيعة (الميتافيزياء) الكلاسيكية، الـذي كـان يستخفّ بالمعارف العلمية الحديثة. ومن هنا جاء سعي فرويد الأوّلي نحو الفلسفة القائمة على المعرفة الدقيقة لسنن وظيفة الحالة النفسية البشرية، من جهة، والرغبة الجامحة في التجاوز، دون بطاقة فلسفية، بغية عـدم الوقوع متهماً في تصاميم نظريات ميتافيزيكية جديدة، من جهة أخرى.

وفي واقع الأمر، رغم أن فرويد صار طبيباً متمرّنـاً، وبـدا أن أفكـار التحليـل النفسـي كـان ينبغـي أن تنبثق، مباشرة، من خبرته السريرية، فإن ظهـور التحليـل النفسـي مرتبـط، علـى الأرجـح، بالتـأمّلات الفلسفية في طبيعة العمليات النفسية والنشاط البشري كما هو عليـه. وهـذا يتجلّـى، بوضـوح، في رسـائل فرويد إلى «فليس» وفي أوائل أعماله الخاصة بالتحليل النفسي على حدّ سواء. وبـالفعل، في عـام ١٨٩٦، أي عندما كان فرويد يبحث عن المعالم الفكرية الجديــدة والخطـوط المنهجيـة الـتي بالامكـان وضعهـا في أساس تعاليم التحليل النفسي، فقد أعلن، دون مواربة، عن نواياه وأهدافه الحقيقية.

ففي إحدى رسائله إلى «فليس» أكد فرويد، علـى وجـه الخصـوص، أنـه إذا كـان «اكتشـاف المعرفـة الفلسفية، هو غايتــه الوحيـدة، في سـنوات الفتـوّة، فهـو قـد استطاع، بعـد أن أصبـح طبيبـاً للأمـراض الداخلية، خلافاً لميوله، الانتقال مـن الطـب إلى علـم النفـس، والاقـتراب، في آن معـاً، «مـن بلـوغ هـذه المعرفة»(251). وفي رسالة أخرى إلى «فليس»، كان هذا الهدف المكتوم لفرويــد قـد تكشّـف بجـلاء أكـبر. على الأخص أن فرويد يؤكد، خلافاً لصديقـه الـذي يسـعى بطريـق الطـب غـير المباشـر، إلى بلـوغ مثلـه الأعلى، أي الفهم الفيزيولوجي للماهية البشرية، أنه، من خلال الطب، يسعى إلى الخروج إلى المسـتوى الفلسفي. كتب فرويد بالحرف الواحد: أنا أعلّل نفسـي بالأمـاني، سرّاً، ببلـوغ غـايتي الأولى، بـالطرق ذاتها، أي بلوغ الفلسفة»(252).

إن هذا «الأمل السرّي» في الاستيعاب الفلسـفي لوجـود الانسـان في العـالم، وفي نهايـة المطـاف خلـق فلسفة ذاتية للتحليل النفسي، يتّخذ تجسيداً فعلياً في عمل فرويد الأول «تفسير الأحلام»، والذي شـكّل، في جوهر الأمر، ولادة التحليل النفسي، لأن تفسير الأحلام، حسب كلامه، هو الطريق الملوكي إلى معرفة اللاوعي، والأساس الأكثر صحة للتحليل النفسي»(٢٥٣). وقد بدأ هذا العمل من استعراض وجهات النظر الأساسية، بصدد طبيعة الأحلام المعبّر عنها من قبل فلاسفة مختلفين من الماضي، وانتهـى باسـتنتاجات فلسفية لفرويد نفسه. وبين هذيـن الجزأيـن الفلسـفيين تطـرح مـادة موسّعة، مرتبطـة بـالتحليل نفسـه، وبالتفسير الذي قدّمه فرويد لأحلامه. وتشكّل هذه المـادة بمجوعهـا وسـيلة إيضـاح جليّـة لامكانـات فـن تفسير الأحلام، بغية تبرير نظريات التحليل النفسي.

والحقيقة أن المادة السريرية العيادية التي يستخدمها فرويد في أعماله اللاحقة العديـدة، لاتشـكّل إلا «الأرضية التجريبية» لتعليل أحكام التحليل النفسي المطروحة سابقاً وتثبيتها. هذا، وتفسّر كل المعطيـات السريرية من وجهة نظر فرضيات التحليـل النفسـي القائمـة فعـلاً، والـتي يجـري تعليلهـا علـى أسـاس الحوادث والحالات السريرية المفهومة مـن ناحيـة التحليـل النفسـي. ويحـدث، هنـا، نـوع مـن «دائـرة التحليل النفسي «القائمة على أساس مبادىء التحليل ذاته. فهنا، من الهام، التأكيد علـى أنـه يتجلـى، وراء حقائق التحليل نفسه والمعطيـات السـريرية، ميـل فرويـد نحـو إضفـاء طـابع شمـولي علـى تـأمّلات التحليل النفسي الخاصة به، هذا الطابع الذي لايمكنه أن يكون شـيئاً آخـر سـوى الفلسـفة المتضمنـة في أساس التحليل النفسي.

الحقيقة أن الكشف عن فلسفة التحليل النفسي ليس مهمّة بسيطة إطلاقاً لأن الفلسفة، عند فرويد، كما يتبيّن، مخفيّة بعمق، ومسدل النقاب عليها، ومدفونة تحت كومة من مختلف أنواع النقاشات المرتبطة بعرض ـ وتفسير ـ المادة السريرية وحالات التحليل نفسه. وتتعقد هذه المهمّة، أكثر فأكثر، بسبب أن فرويد، إذ يعلل نفسه «بالأمل السرّي» في خلق فلسفة للتحليل النفسي، قد سعى إلى إضفاء تلك الصيغة عليها، والتي لم تقتصر على التسبّب في عدم ظهور تداعيات غير مرغوب عليها، بتأملات ميتافيزيكية مشكوك بها، بل على العكس، قد أوحت أيضاً بالثقة بالدراسة العلمية الصارمة والخالية من العيوب. وفقط في بعض الرسائل المنشورة للجمهور، تراءت اعترافات فردية وتحفظات، من قبل فرويد، والتي تدلّ على «أمله السرّي» تدريجياً وبصورة غير ملحوظة، وفي الوقت ذاته بناء منظومة فلسفية متماسكة وتعتمد على قاعدة التحليل النفسي.

وبدءاً من أعماله الأولى، وانتهاء بالكتابات المتأخرة، تمسّك فرويد، بثبات، بخط واضح يقوم على الارتكاز على الأفكار الفلسفية وإعادة استيعابها نقدياً، ساعياً إلى تكوين تعاليم للتحليل النفسي، خاصة به، ومتميّزة، من حيث الشكل، عن المنظومات الفلسفية السابقة والتي تعتبر، في جوهر الأمر، صياغة معمّقة لفلسفة التحليل النفسي. ولاتكمن القضية في أن التحليل النفسي قد ظهر عندما بدأ فرويد يفسّر، فلسفيا، حقائق الأمراض النفسية، معترفاً في «تفسير الأحلام»، بعمليات النشاط اللاواعية، بالمعنى النفسي. فهذا الأمر بالفعل، هو كذلك، مثلما هو صحيح، هو أنه، قبل أن يؤسّس مفاهيم التحليل النفسي الخاصة به، قد شكّك مسبقاً، وأحياناً طرد النظريات الفلسفية الموجودة قبله، كما هو نفسه قد ذكر: لم نستطع السير لاحقاً «دون مشاطرة مؤلّفينا الفلاسفة...»(٢٥٤).

إن المسألة كلّها تكمن في أن «الأمل السرّي» بالفلسفة، والمخفي من قبل فرويد، عن بصر قراء أعماله وعابدي التحليل النفسي، الأغرار في هذا المجال، إن هذا الأمل، كما لو كان، بصورة غير مرئية، قد مهّد لذاته، باستمرارية عجيبة ومثابرة محسودة، الطريق عبر أدغال الأمراض النفسية، حتى ينتهي ببناء تعاليم كلّية عن الانسان وعالمه، بحيث لايكون أقلّ من مستوى منظومات الماضي الفلسفية المعروفة من حيث التعميمات وعمق الأفكار. وعند تعبيره في صيغة من التحليل النفسي، عن فهم خاص وذاتي لظاهرة الروح ونشوء الدين والفن وتشكل الأحكام الأخلاقية والاجتماعية لحياة البشر، وكذلك تاريخ تطوّر الحضارة البشرية، لم يكتف فرويد بطرح المعالم العقائدية لفلسفة التحليل النفسي الجديدة، بل أدرج أيضاً هذه الفلسفة ضمن إطار الثقافة الغربية بصورة غير ملحوظة وتحت مظاهر التحليل النفسي كعلم.

لماذا ـ إذن ـ اعترف فرويد فقط «بالأمل السرّي» الذي عقده على الفلسفة، في الوقت الذي سعى فيه، في كلماته العلنية، إلى الانعزال عن أية منظومة فلسفية، وأصرّ، بشتى السبل، على أن يتطابق التحليل النفسي مع الفلسفة؟

أولاً، أراد فرويد أن يبعد عن ذاته أية شبهات بصلة تعاليم التحليل النفسي مع التأملات الميتافيزيكية ذات الطابع الفلسفي. وهذا قد وجد انعكاساً له في إسدال الصمت على تلك المنابع الفلسفية التي كانت تكمن في أساس التحليل النفسي.

ثانياً، اعتباره فيلسوفاً في أعين المحيطين، فهذا ليس بالوصف المفضّل بالنسبة إلى طبيب متمرّن، إذ كلما كانت سمعته أعلى، يقترن اسمه أكثر فأكثر، بالعالم الذي أبدع علماً جديداً. أن تكون فيلسوفاً فهذا شيء جيد، ولكن أن تشتهر ويذاع صيتك بهذه الصفة فهذا ليس مفيداً جداً»(٢٥٥).

وهذا القول الذي يعود إلى الكاتب الفرنسي، من القرن السابع عشر «جان لابريور»، قد فسّر أحسن تفسير مسألة سبب توجّه فرويد إلى الفلسفة، هذا التوجّه الذي برز كأمل سرّي» وليس عزماً صريحاً

ومكشوفاً على الفهم، بالنسبة إلى الجميع، وكذلك كيف تركت الفلسفة التي أبدعها، في فلسفة التحليل النفسي، التي كانت فعّالة ضمن إطار الثقافة الغربية تأثيرها والتي تبيّن أنها مخبّأة وراء قناع التحليل النفسي كعلم.

بعد العديد من التأملات والاستقصاءات والشكوك، اكتشف فرويد مخرجاً معقولاً ومبرّراً من وجهة نظره. كان الطريق إلى الفلسفة المستترة يكمن في مجال الانتقال من الطب إلى علم النفس، ومنه إلى ماوراء علم النفس «الميتابسيكولوجيا». وإن توجّه فرويد بالذات إلى ماوراء علم النفس قد شكل، كما يظهر، ولادة التحليل النفسي الذي أدار ظهره للفلسفة السابقة ـ الميتافيزياء، والذي فتح المجال الرحب لأجل وضع فلسفة التحليل النفسي. وقد كمن حلّ المهمة المطروحة أمام فرويد، حسب كلماته، في تحويل الميتافيزياء إلى الميتابسيكولوجيا...»(٢٥٦).

إن ما وراء علم النفس (الميتابسيكولوجيا) العائدة إلى فرويد، تعتبر واحدة من المقولات الأكثر وضوحاً في الأدبيات البحثية الخاصة بالتحليل النفسي. وفي واقع الأمر، ما إن يجري الحديث عن هذا المفهوم حتى يظهر مباشرة مختلف أنواع التفسيرات المؤدّية إلى الالتباس والغموض وتعدّد المعاني. وإن المصطلح نفسه كان فرويد قد أدرجه في عام ١٨٩٦، أي في الوقت الذي كان فيه على مفترق الطرق باحثاً عن أفكار جديدة بالنسبة إليه، ومفيدة لأجل شرح العمليات النفسية.

وفي وقت لاحق لم يتأكّد فرويد من صحة الطريق الذي اختاره وجدوى استخدام مفهوم «ماوراء علم النفس ـ الميتابسيكولوجيا» نفسه فحسب، بل، أيضاً، ببذل جهده بغية تعليل «الميتابسيكولوجيا» كمبدأ أساسي مقبول لمفهوم التحليل النفسي للحالة البشرية النفسية. كتب يقول: «أقترح اطلاق تسمية (الميتابسيكولوجيا) على وصف العملية النفسية التي نتمكن، في ظلّها من وصف هذه العملية في العلاقات الديناميكة والاقتصادية»(٢٥٧). بيد أن هذا مجال واحد من الفهم الفرويدي «للميتابسيكولوجيا»، والذي يأخذه بالحسبان أولئك الباحثون الذين يربطون بين «الميتابسيكولوجيا» وإدراك التحليل النفسي لعالم الانسان الداخلي.

هناك جانب آخر لايقلّ أهمية عن غيره، وإن كان خفيّا، يكمن في أن «الميتابسيكولوجيا»، في التحليل النفسي، شكلت، في جوهر الأمر، النظرة الفلسفية الفطنة إلى الانسان، لاكجوهر منفصل ومنعزل عن العالم، بل كفرد مدرج في الواجبات الأخلاقية والصلات الاجتماعية الثقافية المؤثرة في توسيع عالم هذا الجوهر الداخلي، وتكوين قوالب سلوكه (الستيريوتيبات). إن «الميتابسيكولوجيا» الفرويدية هي، في الوقت نفسه، المجابهة التي يقوم بها التحليل النفسي للميتافيزياء، وهي الفلسفة الخفيّة المختبئة في أعماق المسلّمات النظرية والتجاوزات المسموح بها، فلسفة التحليل النفسي التي تؤدي دور الحلقة المتمركزة والتي تربط، في كلّ واحد، تصوّرات فرويد المبعثرة عن الحالة البشرية النفسية، و«الموتيفات» المتحركة لنشاط البشر، والأسس الأخلاقية للفرد، والتضمينات المرتبطة بوجود الانسان في العالم.

إن «الميتابسيكولوجيا» الفرويدية، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، ليست شيئاً آخر سوى خروج عن حدود علم النفس، والتدخّل في ميدان الفلسفة. فهي كما لو كانت تختتم عملية انتقال فرويد من الطب إلى الفلسفة عبر علم النفس، وفي آن معاً، تشكّل «دائرة التحليل النفسي» المتميّزة بانتظام رفيع.

إن هذه الدراسة لـ«الميتابسيكولوجيا»، من حيث انعطاف فرويد نحو الفلسفة، تتعارض، مع ذاك الموقف النظري، الذي تعني الهياكل «الميتابسيكولوجية» لمؤسس التحليل النفسي، بموجبها، تدخله في ميدان «علم الحياة ـ البيولوجيا». وإن مثل هذا الفهم لـ«الميتابسيكولوجيا» الفرويدية كان مما تميّز به

«ب. بيخوفسكي» الذي كتب، في العشرينيات، أن «الميتابسيكولوجيا» هي «محاولة لتعليل التحليل النفسي بيولوجيا»(٢٥٨). وفي الوقت الحاضر يتمسّك بنظرات مماثلة أيضاً، بعض الباحثين الغربيين. إذ برأي أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة «بورك» - «س. درينوس» الذي أعار اهتماماً خاصاً لدراسة تأثير «داروين» في تشكل تعاليم التحليل النفسي الفرويدية: «الميتابسيكولوجيا... تعني البيولوجيا»(259).

لن يكون من الصحيح التحدّث عن أن مؤسس التحليل النفسي، في أثناء صياغة مفاهيمه «الميتابسيكولوجية «قد انتقل كلياً إلىالفلسفة، مهملاً كل حالات التذكير بالبيولوجيا. بل على العكس، كان يرى أن البيولوجيا يمكنها أن تقدّم إسهاماً هاماً في تغيير هياكل التحليل النفسي المفاهيمية. وهكذا كان مستعداً للتعبير عن الامتنان لتلك المنظومة الفلسفية التي كان باستطاعتها استجلاء «الطابع الإلزامي» للشعور بالرضى أو عدم الرضى. وفي الوقت ذاته، أشار فرويد إلى الأهمية المستقبلية للعلوم البيولوجية.

كتب يقول: البيولوجيا هي، حقاً، مملكة الإمكانات اللامحدودة. يمكننا أن نتوقع منها أكثر الاكتشافات تأثيراً، ولا يمكننا التنبّؤ بالإجابات التي يمكنها أن تقدّمها لنا عن أسئلتنا بعد عدة عشرات من السنوات. من المحتمل، وبالذات، بناؤنا المتقن من التنبّؤات سوف ينهار(٢٦٠). وليس استثناء أن تصبح مثل هذه التأملات الفرويدية عن البيولوجيا، محطّ دراسة من قبل بعض الباحثين كبرهان على أن «الميتابسيكولوجيا» تشكل اتجاها بيولوجيا لمؤسس التحليل النفسي. بيد أن من المعتقد أن المغزى الحقيقي «للميتابسيكولوجيا» الفرويدية إنما يكمن في سعي فرويد، وبالذات، إلى تطوير فلسفة التحليل النفسي.

إن فلسفة التحليل النفسي، في صيغتها الخفيّة، وتحت اسم «الميتابسيكولوجيا» في معناها الحقيقي، كانت، فعلاً، ذاك المركز الذي بفضله جرت الصياغة النظرية والتنظيمية للتحليل النفسي. وإن الغرض الفلسفي، من الناحية النظرية، لم يكن يعني فقط الانتقال «الداخلي» لفرويد نفسه من الطب إلى علم النفس «البسيكولوجيا» و«ماوراء علم النفس ـ الميتابسيكولوجيا»، بل، أيضاً، التصميم «الخارجي» للتحليل النفسي، والمرتبط بسحب طرائق التحليل النفسي في دراسة الوضعية البشرية النفسية، على التاريخ والثقافة والدين والميثولوجيا والآداب.

وللعلم، إن وضع الهيكلية «الخارجية» للتحليل النفسي لم يكن ثمرة لنشاط فرويد النظري اللاحق. ومثلما أن الغرض الفلسفي لتفكير مؤسس التحليل النفسي، في صيغته المستترة، قد وضع، من البداية، بصمته، على نشوء أفكار التحليل النفسي، فإن الهيكلية «الخارجية» للتحليل النفسي، بانزلاقاتها الدائمة إلى مختلف ميادين المعرفة الإنسانية، كانت قد طرحت، بالفعل، في أولى مطبوعات فرويد التي أرست ولادة تعاليم التحليل النفسي.

يؤكد فرويد أن «تفسير الأحلام» وكتاب «الحدّة» وغيرهما قد أظهرت، منذ البداية، أن تعاليم التحليل النفسي لا تنحصر في نطاق الطب، إلا أنه يمكنها أن تجد التطبيق والاستعمال لها «في مختلف المجالات في العلوم عن النفس»(٢٦١). وإن توجّه مؤسس التحليل النفسي اللاحق إلى إدراك ـ وفهم ـ المؤلفات الفنية، والمعتقدات الدينية، وتاريخ تطوّر البشرية، لم يكن ابتعاداً مفاجئاً عن الطب إلى الفهم «الميتابسيكولوجي» لهذه الظواهر أو تلك، بل شكل نوعاً من البحث الموضوعي والهادف منطقياً، مع التجديد المسبق لتوجّهات فرويد «الداخلية» نحو فلسفة التحليل النفسي، أي نحو هدفه الأوّل في الدراسات النظرية التي علّل نفسه بها وأخفاها بدقة واتقان، عن الآخرين.

وأما ما يتعلّق بالصياغة التنظيمية للتحليل النفسي فهي قد بدأت منذ تأسيس الحلقة الصغيرة لذوي الرأي الواحد في عام ١٩٠٢ والتي كانت تعقد اجتماعاتها في دار فرويد، بعدها نمت وتطوّرت حتى أصبح اسمها «رابطة التحليل النفسي الفييناوية»، وأخيراً انطلقت إلى الميدان الدولي، بعد أن انتشرت حركة التحليل النفسي في عدد كامل من البلدان الغربية. وللعلم، كانت حلقة التحليل النفسي التي أشرف عليها فرويد، ومنذ أولى خطواتها التنظيمية، مدعوّة إلى عدم توحيد الأطباء المهتمّين بالتدريبات السريرية فحسب، بل أيضاً، جمع الفلاسفة والحقوقيين والكتّاب والفنانين والموسيقيين، غير المطّلعين على طرائق التحليل النفسي الفنيّة والذين يركزون الانتباه على الجانب التنظيري في تعاليم التحليل النفسي. وليس من قبيل المصادفة أن تتمّ في جلسات حلقة التحليل النفسي، مناقشة المواضيع الطبّية البحتة وكذلك عدد كبير من القضايا ذات الطابع الفلسفي والأخلاقي والجمالي. ويتبدّى اهتمام خاصّ بإبداع الكتّاب والشعراء.

شغلت إشكاليات الفلسفة أيضاً، موضعاً هاماً في جلسات هذه الحلقة، كما كانت هناك جلسات متخصصة للحلقة، وفي وقت لاحق للرابطة والتي لم تكن مكرّسة فقط لقراءة - ومناقشة ــ بعض الأعمال الفلسفية، أو المفاهيم الخاصة ببعض الفلاسفة، بل، أيضاً، لدراسة الصلات المتبادلة بين الفلسفة والتحليل النفسي، وإبراز دور المفاهيم الفلسفية في التطوير اللاحق لحركة التحليل النفسي. ومما له دلالته، في هذا السياق، أن أحد المحلّلين النفسيين وهو قريب، من حيث روحه، من مؤسس التحليل النفسي، قد اضطر بدافع من المرارة، أو بسبب سوء الفهم، إلى التصريح التالي: «انسحب العنصر الطبي إلى المقام الثاني. ويسود الفلاسفة»(٢٦٢).

إن كل هذا يدلّ على أن المكوّنات التنظيمية، مثلها مثل التطوّر النظري للتحليل النفسي بأهدافه الفلسفية المستترة، قد اتخذت، أيضاً، توجّها ذا مسار فلسفي. عدا هذا، إن الصياغة التنظيمية، من حيث فحواها وتطبيقها الفعلي للتحليل النفسي، قد اتصفت بميل صارخ نحو انبعاث المدارس الفلسفية التي كانت قائمة في وقت مضى، بتقاليدها المميّزة، وطرائق إجراء النقاشات والتعليم وفنونه. ومن المعتقد أنه على حق، في هذا الصدد، الباحث الأميركي «ج. آلنبيرغر»، الذي رأى أن ظهور حركة التحليل النفسي، في الغرب، يذكّرنا بالمدارس الفلسفية القديمة للفيثاغوريين والرواقيين والأبيقوريين. وإن الاتجاه الذي أحياه فرويد نحو الصيغة التنظيمية لذوي الرأي الواحد، هو، برأي «ج. آلينبرغر» ــ «يستحق، بالتأكيد، الاهتمام في تاريخ الثقافة المعاصرة(263).

يمكن، بالطبع، الجدل حول مدى إمكان إدراج حركة التحليل النفسي في إطار التقاليد القائمة سابقاً للمدارس الفلسفيةالاغريقية، أو، على العكس، تسقط منها. ولكن من المستبعد الاضطرار للشك بأن حركة التحليل النفسي، من حيث درجة تنظيمها وحجم انتشار أفكارها، عدا أنها لاتتراجع عن تلك التيارات الفلسفية المعاصرة، مثل «الفينومينولوجي» والوجودي والوضعي الجديد، أو الأنتروبولوجيا الفلسفية، فهي أيضا تفوقها في نواح كثيرة. وبالفعل، رغم الخلافات الدائمة التي كانت قائمة بين المحلّلين النفسيين الرئيسيين، وابتعاد بعضهم عن تعاليم فرويد الكلاسيكية، بغية تأسيس مدارس خاصة بهم، فقد تبيّن أن التحليل النفسي كان، من الناحية التنظيمية، موجّها لدرجة أنه يمكن أن تجسده اتجاهات فلسفية معاصرة عديدة في الغرب، كانت جهودها قد انحصرت، في أفضل الحالات، في تأسيس حلقة غير كبيرة نسبياً من ذوي الرأي الواحد، والملتفين حول مجلة ما أو زعيم ما.

وبناء عليه، كان التحليل النفسي، منذ لحظة ظهوره، سواء من الناحية النظرية او التنظيمية، موجّهاً نحو عدم تأسيس مجرد فلسفة للتحليل النفسي فحسب، بل مدرسة كاملة كانت تكمن في

أساسها تصوّرات فطنة ومدركة حول وجود الانسان في العالم. ورغم أن فلسفة التحليل النفسي ذاتها قد سقطت، في حالات غير قليلة من مرمى نظر عدد كامل من المحلّلين النفسيين الذين أعطوا الأفضلية للتطبيقات السريرية العيادية، فهي مع ذلك قد خدمت البداية التنظيمية التي ارتفع عدد أنصار تعاليم التحليل النفسي الفرويدية بفضلها، على حساب الاختصاصيين في العلوم الانسانية.

وفي الحالة المتكررة كثيراً حيث يرى عدد من الباحثين الغربيين في التحليل النفسي مادّة من مواد العلوم الطبيعية، لاشيء هنا يجمعه جامع مع الفلسفة، بل إن هذا الموقف عبارة عن نتيجة طبيعية «للسياسة الكبرى» التي انتهجها وطبّقها، بدقة، فرويد نفسه وكذلك العديد من المحلّلين النفسيين حالياً، بغية إضفاء صفة النزعة العلمية على التحليل النفسي. وينبغي منح فرويد ما يستحقه، إذ لم يتمكن، نتيجة للشعور الحادّ والمرهف تجاه سيكولوجية إدراك التحليل النفسي في الغرب، فقط من الايحاء بفكرة الوضعية العلمية نسبياً لتعاليمه حول التحليل النفسي، بل، أيضاً، تحقيق انتشار واسع لأفكار التحليل النفسي، في صفوف جزء من «الأنتيليجنسيا» الغربية. ويمكن الافتراض أنه لو لم يخف فرويد نواياه الحقيقية، وأعلن جهاراً عن هدفه الأول بتأسيس فلسفة للتحليل النفسي، فإن التطوّر اللاحق للتحليل كان، بلاشك، قد قوبل بعقبات هامة من جانب الأطباء والفلاسفة على حدّ سواء.

على مايبدو، كان فرويد يدرك هذه النقطة جيداً. وليس من قبيل المصادفة، أن يحاول، في أثناء تمسّكه الثابت بالغاية الفلسفية، وبشتى السبل، خلق مظهر لتوجّهات خارج الفلسفة، بصدد التحليل النفسي. ولكنها مسألة أخرى هي أنه، ربما، اجتهد أكثر من اللزوم، في سعيه بالاعلان صراحة وعلى مسمع من الجميع، بعدم الانفصال عن الميتافيزياء فحسب، بل أيضاً عن الفلسفة كما هي عليه. وكانت النتيجة أن أدار جزء من المحلّلين ظهره، فعلاً، للاشكاليات الفلسفية، متعلقاً، في الوقت ذاته، في معالجاته السريرية، وأما عدد آخر من الباحثين فقد مرّ، ببساطة، مرور الكرام، بجانب فلسفة التحليل النفسي الفرويدية واثقاً من الوضعية العلمية للتحليل النفسي.

بيد أن فرويد كان يضطّر، أحياناً، إلى رفع الستار عن تعاليمه في التحليل النفسي بغية إفهام الآخرين حقيقة غايته. وإن من تمكن من الالتقاء والتحدّث مع مؤسس التحليل النفسي، فإنه امتلك الامكانات للاقتناع بذلك. وهكذا، إن فرويد، حسب شهادة إحدى مريضاته السابقات واسمها «ج.دوليتل»، وقد صارت كاتبة فيما بعد، وفي حديث خاص معها جرى في بداية الثلاثينات، أعلن لها دون مواربة: «تشكل اكتشافاتي أساساً لفلسفة جدّية تماماً. وإن القليلين قد فهموا هذا. كما أن القليلين قادرون على فهم هذا»(264).

وأما أن يكون التحليل النفسي قد تحقّق تحت تأثير الأفكار الفلسفية، التي كان قد أفصح عنها، سابقاً، مؤلفون متباينون، وأن مفاهيم عديدة في التحليل النفسي، مطروحة من قبل فرويد، لم تكن أصلية، فهذا لايدلّ، إطلاقاً، على تفاهة فلسفة التحليل النفسي أو عمقها من حيث التأثير في عقول جزء من «الأنتيليجنيسيا» الغربية. وعلى العكس، فهي، كما تبيّن، حيّة في العالم الغربي، وبالذات لأن فرويد، رغم اقتباسه عدداً كاملاً من الأحكام النظرية من منظومة الماضي الفلسفية، قد تمكن من إبداع تعاليم للتحليل النفسي، كليّة، وإن كانت متناقضة داخلياً، وموجّهة فلسفياً، بحيث أثّرت تأثيراً ملحوظاً في ثقافة القرن العشرين الغربية. لذا من الأهمية بمكان جعل فلسفة التحليل النفسي هدفاً للاهتمام الأكثر دأباً ومثابرة، أي الكشف عن تنظيمها الداخلي وإبراز المضمون المفاهيمي فيها وتعرية الجوهر الفكري.

إن دراسة الفلسفة المستترة بدقة، بقناع، من قبل فرويد نفسه وأتباعه، هي جهد غير سهل إطلاقـاً، ولامشكور عليه. وهو يتطلّب اهتماماً «أقصى» ليس فقط بأفكار مؤســس التحليـل النفســي ومفاهيمـه، بـل أيضاً بالمادة النصّية المتضمنة في أعماله. ومن المحتمل أن تستطيع صعوبات إبراز الفلسفة المستترة، إثـارة الشعور بالضجر والتأفّف الذي يتنـامى إلى درجـة النفـور مـن موضـوع البحـث ذاتـه. هـذا ويذكـر ممثـل «التوماوية» الجديدة المعروف «ج. مـاريتين»: «ليس هنـاك مـن شـيء مثـير للنفـور والكراهيـة أكـثر مـن التحدّث عن الفلسفة التي لاتعترف بنفسها، صراحة، بأنها فلسفة»(265). بيـد أن هـذا لايعـني إطلاقـاً أنه ينبغي تجاوز فلسفة التحليل النفسي كما هي. فهي، عدا أنها مادامت قائمـة فعـلاً، فإنهـا لاتـزال، حتى الآن، تؤثر فكريـاً في الثقافـة الغربيـة ككـل، وفي تكويـن مختلـف المـدارس الفلسـفية الـتي ينبغـي التحدّث عنها لاحقاً، كما أنه تظهر الحاجة الملحّـة لإدراكهـا، بصـورة نقديـة،. ويجـب الشـروع بهـذا العمل بالذات مع إدراك أن استخلاص فلسـفة التحليـل النفسـي مـن كومـة مختلـف أنـواع التنضيـدات السريرية والفكرية، يتطلّب عملاً «أركيولوجياً» دقيقاً ومثابراً بنسـبة لاتقـل عـن ذاك العمـل الـذي حقّقـه فرويد في أثناء الكشف عن طبيعة ما هو نفسي وغير واع وإدراكه.

الباب الثاني

فلسفة التحليل النفسي

تشكّل اكتشافاتي أساساً
لفلسفة جدّية تماماً.
إن القليلين قد فهموا
هذا. كما أن القليلين
قادرون على فهم هذا.

«سيغموند فرويد»

الفصل الأول

أنتولوجيا الوجودي البشري

تتجابه فلسفة التحليل النفسي الفرويديـة، في وقوفهـا ضد المفهـوم الميتـافيزيكي لوجـود الانسـان في العالم، مع موقفين فلسفيين متطرّفين هما العقلانية المتناهية التي تنقل الوجود التجريبي للفرد من الفكرة المطلقة أو الروح الكونية، من جهة، واللاعقلانية الغامضة التي تحلّ الماهية البشرية في الإرادة العمياء أو البداية اللاوعية الواقفة خارج الوجود البشري كما هو، وبجانبه، وخلفه، من جهة أخرى. إن فرويد لم يقبل بالمفهوم الموضوعي ـ المثالي ولا التفسير الذاتي ـ المثالي للعالم في صيغتهما القصوى.

ويزيل فرويد المفهوم الأول ويكنّسه بسبب اعترافه بمادّية العالم الموجود موضوعياً، وبصـورة مسـتقلة، عن أية روح تخلق فوق الواقع الفعلي، وتخلق من ذاتها نفسها، الطبيعة الخارجية وعالم الفرد الداخلـي على حدّ سواء. والتفسير الثاني لايعترف به فرويد نظراً لأن العـالم المـادّي بالنسبة إليـه يشـكّل معطى موضوعياً وليس نتاجاً للنشاط الفـردي اللاوعـي، المنطلـق مـن الأنـا. وللعلـم، إن وجهـة النظـر الأخـيرة مرفوضة من قبل مؤسس التحليل النفسي. ولايعود السبب، إطلاقاً، إلى أن أنصاره ينطلقون من اللاوعـي. إن اللاوعي بالذات هو الذي يصبـح، بالنسـبة إلى فلسـفة التحليـل النفسـي، الهـدف الرئيسـي والأكـثر جوهرية للدراسة التي تتيح المجال لفهم طبيعة الانسان. وإن موقف فرويـد النقـدي مـن التفسـير الذاتـي المثالي للعالم وللانسان كنتاج للقوى اللاواعية، يتحقق من موقع إعادة استيعاب حالة اللاوعي.

وللوهلـة الأولى، يبـدو أن فلسـفة التحليـل النفسـي تسـعى للتوفيـق بـين تطـرّف العقلانيـة القصـوى واللاعقلانية المبهمة، أي تطرح المهمة المماثلة لتلك التي تمّ حلّها في فلسفة «هارتمان». بيد أن الأمر ليس كذلك. إن محاولة التوفيق بين النهايـات قـد انقلبـت، عنـد «هارتمـان»، إلى تفسـير ميتـافيزيكي لحالـة اللاوعي الذي ينبثق، بموجبه، العالم المادّي مـن النشـاط الاحتيـالي لـلإرادة والتصـورات كبدايـات غـير واعية. هذا، وينطلق فرويد، من واقع العالم الخارجي معتبراً أنه كان مستقلاً عن الـذات الـتي يدركهـا، وأن هذا العالم يمكنه أن يتكشّف أمام الانسان في مسار المعرفة العلمية. ويقول: «إن ألغاز العالم لاتتكشف إلا ببطء أمام بحثنا ودراستنا. وإن العلم لايزال، في الوقت الحاضر، غـير قـادر علـى الإجابـة عـن كـثرة كبيرة من الأسئلة. إلا أن العمل العلمي، بالنسبة إلينا، هو الطريق الوحيد الذي يمكن أن يؤدي إلى فهـم واقع العالم الخارجي»(١).

لايؤيد فرويد التوفيق بين وجهات النظـر المتناهيـة، بـل التخلص مـن التفسـير الميتـافيزيكي للعـالم وللانسان. ولذا، إن مؤسس التحليل النفسي، في مشاطرته بعض مبادىء «هارتمان»، يقف، في الوقت ذاته،

بحزم ضد ميتافيزيكية اللاوعي. وتحاول فلسفة التحليل النفسي عدم تجاوز النهايات المتطرّفة وأحاديّة النظرات الفلسفية المتباينة بقدر ما تحاول الخروج من أطر المنطلقات التقليدية إلى إدراك العالم والانسان.

فيم تكمن خاصية فلسفة التحليل النفسي؟ قبل كل شيء، إن فرويد ينظر نظرة شكّية إلى المواقف الميتافيزيكية وإلى أية تراكيب وبنى نفسية لاتعتمد على المعرفة العلمية بل على الالهام الديني أو إدراك الوجود حدسياً. فهو يعتقد أنه، رغم أن العلم لم يلق الضوء بعد، بنسبة كافية، على ألغاز العالم، إلا أن المستقبل هو للعلوم، لأن التأمّلات الفلسفية، على اختلافها، لاتساعد، إطلاقاً، في حلّ ألغاز الوجود. ويذكر فرويد: «إن كلّ محاولات الفلاسفة لايمكنها أن تغيّر شيئاً في هذا الصدد، وإن مواصلة العمل، الصبورة وحدها، والخاضعة لمتطلبات المعرفة الدقيقة حصراً، هي القادرة على تغيير وضع الأشياء هذا، بصورة بطيئة»(٢). لذا، إن فلسفة التحليل النفسي، خلافاً لمنظومات الماضي الفلسفية الميتافيزيكية، تتجه نحو الإدراك العلمي للعالم. وليست الميتافيزيكية، بل فلسفة العلم، هي التي تشكّل حماسة فرويد الرئيسية.

لايدخل فرويد في جدل مكشوف مع هؤلاء الفلاسفة الذين يفسّرون العالم من مواقع موضوعية أو ذاتية مثالية. والاستثناء هو تلك النظرات الدينية التي يدركها انتقاديا من وجهة نزع المجد عن المعتقدات الدينية، والتي كرّس لها عملاً خصوصياً بعنوان «مستقبلية الوهم الواحد» (١٩٢٧). بدا أن مؤسس التحليل النفسي يتنطح لمفهوم جديد حول وجود الانسان في العالم. ومادام كذلك فعليه أن يقرن نظراته مع التصورات الفلسفية السابقة. بيد أن فرويد، كما لو كان يضع نفسه فوق الجدل الفلسفي الذي يتناول فهم العالم الخارجي. ولاتكمن المسألة في أنه ليس لديه موقف خاص به، في هذه المسألة. على العكس، إن الموقع الذي يشغله، محدّد تماماً إلا أن حقيقية العالم الموضوعي لاتثير الشك عنده. غير أن فرويد يعتقد أن المحاكمات اللاحقة، بصدد هذه النقطة، لاتثير أي اهتمام. إن الأهم، بالنسبة إلى فلسفة التحليل النفسي، ليس دراسة مضمون العالم الخارجي بل دراسة ذاك العالم «الصغير» الذي هو الوجود البشري.

ومن هنا التوجّه الأولي لفلسفة التحليل الفنسي، إذ أن المؤلفين الذين، على النقيض من التراكيب الفلسفية النظرية، يتجهون، بصورة رئيسية، إلى دراسة العالم الخارجي وقضايا بنيان العالم «العظيم»، وفي الوقت نفسه لايقدّرون التقدير الكامل أهمية الوجود البشري في الحقيقة، ومن الضروري محو تركيز الدراسة على العالم «الصغير»، على الانسان كما هو عليه، لأنه، فقط بالانطلاق من «الصغير» إلى «العظيم» وبلوغ جوهر المأثرة البشرية، يمكن، كما يعتقد فرويد، إدخال تغييرات في وجود بناء العالم نفسه، وفي مسار العمليات العالمية. ويذكر: «إن من بدأ إدراك عظمة الصلة العالمية بين الظواهر وحتميّتها، سيفقد، بسهولة، الوعي بـ«الأنا» الصغيرة الخاصة به. وإن التعمق في الركوع أمام عظمة العالم، إنما يؤدي إلى سهولة نسيان أنك نفسك تمثل جزءا من هذه القوى الفاعلة، وأنه ينبغي، بالقوى الشخصية الذاتية، تغيير جزيء من هذا المسار الضروري للحياة العالمية، الحياة التي فيها ما هو صغير يستحق الاعجاب والاهتمام بصورة لاتقل عما هو عظيم»(٣).

ينبغي القول إن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، منذ لحظة ظهورها، كانت متجهة كلّياً نحو الوجود البشري. وإن المحاكمات الفرويدية حول حقيقية العالم الخارجي ليست أكثر من خلفية تؤخذ بالحسبان فقط، بالصلة مع إدراك طبيعة الانسان. وإذا كانت مسألة تأثير العالم الخارجي في الماهية البشرية تخضع للمعالجة، أو أن ردود فعل الفرد المحتملة على المحيط، تخضع للدراسة، فإن فرويد، في هذه الحالة، مستعدّ لجواز أهمية - وضرورة — دراسة الاشكاليات الأنتولوجية، بمعناها التقليدي، بالنسبة إلى الفلسفة. بيد أن ما تثير اهتمامه ليست مثل هذه المسائل بقدر ما تثير اهتمامه تلك الآليات

المتعمّقة لوظيفة الفرد. وبالنسبة إلى فرويد، من الهام فهم أسس الوجود البشري ومبادىء توسيع نشاط الفرد و«موتيفات» سلوك الفرد في العالم المحيط به.

لذا إن تعاليم التحليل النفسي تتركز على الانسان ذاته، على أساسه العميق الذي، بفضله، تتحقّق السمة البقائية الوجودية لكل مظاهره الحياتية ذات الطابع الطبيعاني والروحاني. لعله يمكن القول إن فرويد لايستدير عن الاشكاليات الأنتلوجية بقدر ما ينقلها إلى عمق الماهية البشرية. إن الأنتولوجيا كعلم عن العالم الخارجي المتطور ضمن أطر الفلسفة التقليدية، ينتقل من قبلها خارج قوس دراسة التحليل النفسي والتي تسعى إلى الاقتحام عبر التطبيقات الخارجية، الطبيعية والثقافية، نحو البنى والعمليات النفسية الداخلية التي تظهر في الوجود البشري ذاته. وهكذا، إن إدراك وجود الانسان في العالم لايتحقّق في فلسفة التحليل النفسي طبقاً للتصوّرات الأنتولوجية التقليدية عن الكون حيث يتمّ فهم الماهية البشرية فقط كحبّة رمل واقعة تحت سلطة القوى العالمية وخاضعة للسنن الطبيعية العامة عن الحركة، ومن خلال إضفاء الأنتولوجيا على بقائية وجودية الانسان حيث يتمّ فهم التنظيم الداخلي والحالة التركيبية التي تستحقّ كل اللاهتمام والدراسة النشيطة للغاية.

إن نشر الأنتولوجيا في الكينونة البشرية، لايعني، إطلاقاً، أن اخراج العالم الخارجي خارج قوس دراسة التحليل النفسي، وأن فرويد، في الوقت ذاته، لن يربطها، ولا بأي شكل من الأشكال بنشاط الانسان. فهو ضد المحاكمات حول تبعية الماهية البشرية للقدر، وللضرورة المبرمة، وللواقع الفعلي الخارجي. فضلاً عن هذا، يعترف فرويد، مثلاً، أن «المعوّقات الداخلية، في الفترات العريقة من التطور البشري، قد حدثت بسبب العقبات الخارجية الفعلية»(٤). بيد أنه لايميل إلى إضفاء صفة الاطلاق على تأثير الظروف الخارجية، في الانسان، ومعالجتها كحتميات وحيدة تشترط توجّهات تطور الفرد وأشكال سلوكه في الحياة، كما هو مبيّن في النظريات الفلسفية ذات التأويلات السلوكية. وبموافقته على من يعترف بالضرورة الحياتية كعامل هام لتطور الانسان، يرى فرويد، في الوقت نفسه، أن هذا ينبغي أن «لايدفعنا إلى إنكار أهمية» اتجاهات التطور الداخلية «فيما إذا أمكن البرهنة على تأثيرها»(٥). وبقناعته «يفسّر سلوك الفرد الحياتي من خلال تفاعل تنظيم و«مصير» القوى الداخلية والخارجية»(٦).

إن التنظيم الداخلي للوجود البشري، بالنسبة إلى فرويد يشكّل جزءاً من الجدوى الفعلية. لذا ينطلق، أولاً، من أن إدراك العالم الخارجي غير كامل وغير كاف فيما إذا لم يتمّ، مسبقاً، الكشف عن طبيعة التنظيم الداخلي، وثانياً، إن الوجود البشري، بمقاييسه العميقة فعليّ حقاً، مثله مثل العالم الخارجي، وبالتالي يجب على دراسة الحالة النفسية البشرية أن تقوم على أساس الطرائق العلمية مثلما تتمّ دراسة الواقع الموضوعي بوسائل العلم.

إن الواقع الموضوعي الخارجي يعالجه فرويد من خلال الصلات المعنيّة مع الوجود البشري لأنه يعتقد أن قضية «بناء العالم دون موقف من الجهاز النفسي لإدراكنا يشكّل تجريداً صافياً لايمتلك أية إثارة عملية»(٧). ولاتكمن المسألة في أنه من الهام، وبالنسبة إلى مؤسس التحليل النفسي، الكشف عن مسألة إدراك الانسان للواقع الموضوعي بغية تحليل العلاقة، بصيغة مباشرة أو غير مباشرة، بين الدوافع الخارجية والداخلية لتطوّر الفرد، وبين العوامل الذاتية والموضوعية لسلوكه وتصرفاته.

وهو يضفي أهمية أكبر على فهم العالم الداخلي للانسان، وإظهار تلك القوى المحركة التي تعدّ من الداخل، توجّه التطور البشري. وبهذه القوى المحركة يتم الاعتراف، في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، بميول الانسان وانجذاباته. وإن كلّ جهود مؤسس التحليل النفسي مركزة على كشف طبيعة

هذه الميول، لأنه يفترض أن «الميول بالذات، وليست التهيّجات الخارجية هي التي تشكّل المحرك الحقيقي للتقدم»(٨) وأن «تهيّج الميول لاينطلق من العالم الخارجي، بل من داخل الكيان الحيّ»(٩).

وبناء عليه، إن فلسفة التحليل النفسي لاتعتمد على دراسة الوجود البشري من موقف محايد، أو، بصورة أدق، من الخارج، بقدر ماتعتمد في ذلك، على الداخل، من مواقع إبراز الحتميات الداخلية لتوسّع النشاط البشري. إن إخراج العالم الخارجي من دائرة دراسات التحليل النفسي لايتحقّق بسبب الانعطاف المبدئي عنه بإدارة الظهر، بل بواسطة الأخذ بالحسبان، فقط، أهمية تحليله النفسي بالنسبة إلى الانسان. وإن خصوصية فلسفة التحليل النفسي تكمن، وبالذات، في الأخذ بعين الاعتبار فقط القيمة السيكولوجية للعالم الخارجي. وإن كلّ مكوّناتها لاتشكّل مادة للوعي والإدراك ولاتدخل في أساس تعاليم التحليل النفسي. وإن مهمة الدراسة القائمة على التحليل النفسي تنحصر، حسب تعبير فرويد، في «إدراج الأهمية السيكولوجية للعالم الخارجي الفعلي في قوام تعاليمنا»(١٠). هذه هي إحدى الخصائص المبدئية لفلسفة التحليل النفسي.

وتكمن الخاصية الأخرى في كون الصيغة المتميّزة للواقع تصبح موضوع الدراسة الأساسي عند فرويد. فهنا لايخضع للدراسة عالم الانسان الداخلي فحسب، بل ذاك المجال مما هو نفسي، والذي تحدث في إطاره، العمليات الأكثرية جوهرية وقيمة بالنسبة للنشاط البشري، هذه العمليات والتغيرات المؤثرة في تنظيم الوجود البشري بأسره. وإن هذه الحالة النفسية لاتعتبر، بالنسبة إلى فرويد، أقل واقعية من العالم الخارجي القائم موضوعياً. وبالتالي، تبين أن الاشكالية الأنتولوجية، عند فرويد، مفتوحة إلى الداخل وليس إلى الخارج. فهي تتزحزح في مجال الحالة النفسية البشرية، حيث يتمّ الاعتراف بأن ما هو نفسي، وله طبيعته الخاصة به، والخاضع لقوانين التطور، والذي بعيداً، في معظم الحالات، عن امتلاك مثيل له في عالم الظواهر الطبيعية، يتم الاعتراف بها كواقع فعلي.

إن دراسة ما هو فعلي، من الناحية النفسية، وتبيان سنن فعل الحالة النفسية البشرية، ودراسة الاصطدامات والاهتزازات الداخلية العنيفة، التي تفعل فعلها في عمق الوجود البشري، إن كلّ هذا هامّ للغاية لأجل الدراسة القائمة على التحليل النفسي. وللعلم، إذا كان إدراك العالم الموضوعي في التعاليم الفلسفية التقليدي يتحقق من ناحية معالجة التأثيرات الخارجية في الماهية البشرية، وإدراكها، وفهمها، كما لو كانت تخضع للامتصاص إلى الداخل، فإن الاهتمام الرئيسي بالنسبة إلى الدراسة القائمة على التحليل النفسي، لاتمثل تلك القضايا، بل شيئاً ما مناقضاً. وبالنسبة إلى فهم وجود الانسان في العالم، هذا الفهم القائم على التحليل النفسي، من الأهم الكشف عن المعالم العميقة للحالة النفسية البشرية وإسقاطات الانطباعات الداخلية نحو الخارج، فإن تلك الآليات الخاصة بنشاطات البشر والتي تشارك، حسب تعبير فرويد «في ظل الظروف الطبيعة، أنشط مشاركة، في تشكّل عالمنا الخارجي»(١١).

وفي توجّهه نحو إدراك الواقعي الفعلي النفسي، يحاول فرويد، مثله مثل العديد من فلاسفة القرن التاسع عشر، إعادة استيعاب التصورات الديكارتية حول تطابق الوضعية النفسية البشرية مع الوعي. إن التجربة السريرية العيادية وفهم سيكولوجية النشاط البشري وفكرة اللاوعي، التي يفصح عنها عدد من الفلاسفة، ويهضمها، ويستوعبها فرويد، إن كلّ هذا قاده إلى قبول الفرضية حول وجود طبيعة لاواعية من الوضعية «النفسية» البشرية والتي تجري في باطنها حياة مميزة، غير مدروسة وغير مدركة، بعد، بما يكفي، إلا أنها محدّدة فعلياً، ومتميّزة بصورة ملحوظة، عن مجال الوعي.

إذا كانت الإشكاليات الأنتولوجية، في فلسفة التحليل النفسي، تنقل إلى مجال الوجود البشري، وتطرح الفرضية حول اللاوعي كواقع حقيقي فهذا لايعني أن المفهوم الفرويدي حول اللاوعي مماثل لتلك التفسيرات الفلسفية التي يطرحها، والتي يكمن اللاوعي، بموجبها، في أساس العالم؟ ألا يلحظ، عند فرويد، مثل هذا الإضفاء للأنتولوجيا على اللاوعي، مثلما هي الحال مثلاً، في فلسفة شوبنهاور»؟ بدا، هنا، أنه تتكشف، بالفعل، «موتيفات» متماثلة في تفسير اللاوعي. غير أن مفهوم اللاوعي الفرويدي يتميّز عن التأويلات الشوبنهاورية في نقطة هامة واحدة.

يتخذ اللاوعي، في فلسفة «شوبنهاور»، وضعاً ميتافيزيكياً أنتولوجياً، ويُعتبر ذاك الواقع القائم، ماقبل الوجود، والذي يقوّم العالم، كما هو، في كل مظاهره. فاللاوعي، عند فرويد، لايعود إلا إلى مجال الحالة النفسية وينسحب على عالم اللانسان. فهو (اللاوعي) ليس نزعة ميتافيزيكية، مثل اللاوعي في فلسفة «شوبنهاور» أو «هارتمان». وفي الوقت ذاته تظلّ قائمة، عند مؤسس التحليل النفسي، حالة إضفاء الأنتولوجيا على اللاوعي.

ولكنها مسألة أخرى أن إضفاء حالة الأنتولوجيا مفهومة من قبل فرويد، بصورة أخرى، غير ماهي عليه في المنظومات الفلسفية التقليدية. فإشاعة الأنتولوجيا الفرويدية على اللاوعي تتخذ طابعاً نفسياً، ومرتبطة باستيعاب الواقع النفسي. وهنا يبرز التساؤل التالي: «هل أنتولوجيا اللاوعي، في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، هي، بالفعل، مثلما يعتقد بعض الباحثين، تتطابق، من حيث الجوهر ودائماً، مع أنتولوجيا الوعي؟»(١٢). من المعتقد أن الحديث، مع ذلك، في فلسفة التحليل النفسي، لايتعلق بالتطابق بين أنتولوجيا اللاوعي والوعي، بل بالفصل بينهما وإبراز الحالة الأنتولوجية المميّزة لما هو نفسي وغير واع.

وليس الموضوع يخصّ تقسيم فرويد لمجالي اللاوعي والوعي، إذ أن مؤسس التحليل النفسي، في تركيز جهوده، على الكشف عن طبيعة ـ ومضمون ـ ما هو نفسي وغير واع، يعترف فعلاً، بالوضعية الأنتولوجية لحالة اللاوعي كخاصية مميّزة لها. وفي هذا الصدد، إن الفهم الفرويدي لحالة اللاوعي لايتطابق مع التفسيرات الفلسفية التي سبقت اللاوعي المقصود، وهذا الفهم يتحدّد ببعض الخصائص التي تتيح الامكانات للتحدّث حول أن فرويد يعيد إدراك إشكالية اللاوعي على طريقته.

وفي واقع الحال، إذا كان الاعتراف بالوضعية المستقلة لحالة اللاوعي في منظومات الماضي الفلسفية، قد انحصر، في أحسن الأحوال، بمحاولات معالجة الصلة المتبادلة بين العمليات الواعية وغير الواعية، فإن فرويد يذهب أبعد من ذلك. فهو لايبحث في العلاقات المتبادلة بين مجالين من مجالات الوضعية البشرية النفسية، أي الوعي واللاوعي فحسب، بل يسعى أيضاً، إلى الكشف عن خصائص مضمون الحالة النفسية اللاواعية ذاتها، وتبيان تلك العمليات العميقة التي تجري في الجانب الآخر من الوعي.

وفي وقوفه ضد الفهم الديكارتي للوضعية البشرية النفسية ينطلق مؤسس التحليل النفسي من أن السماح بحالة اللاوعي ضروري وطبيعي، لأن الخبرة الحياتية تدلّ على وجود مثل هذه العمليات النفسية التي يمكن تسميتها واعية. وهناك، لدى معطيات الوعي، ومختلف أنواع الخلل والتي لا تتيح المجال للحكم، بصورة مؤهلة، على العمليات الجارية في أعماق النفسية البشرية. «غالبا ما تحدث أفعال نفسية عند الأصحاء والمرضى على حدّ سواء: والتي من الضروري لشرحها، السماح بوجود أفعال أخرى. وعلى فكرة، ليست هناك أية إشارة إلى هذا الفعل في الوعي»(١٣).

ويختتم فرويد قائلاً: «لذا ثمة مغزى من السماح بما هو نفسي وغير واع، والعمل، بصورة علمية، معه بغية إملاء الفراغات الموجودة، حتماً، في أثناء عملية تطابق ما هو نفسي مع ما هو واع. ومن

المعروف أن مثل هذا التطابق اصطلاحي، وغير مبرهن عليه، من حيث الجوهر. وفي غضون ذلك تشير الخبرة الحياتية ناهيك عن المعنى الرشيد إلى أن تطابق ماهو نفسي وما هو واعٍ، غير مجد كلياً». ويذكر فرويد أن التطابق «يخرق الاستمرارية النفسية ويورّطنا في صعوبات يستحيل حلها، أي صعوبات التوازي الفيزيولوجي النفسي، ويسبّب اللوم بأنهم، دون تعليلات كافية، يقيّمون، من جديد، دور الوعي، ويجبروننا على مغادرة مجال البحث السيكولوجي البحت، بصورة أسرع مما نتصور، دون مكافأتنا، في الوقت ذاته، وفي مجالات أخرى»(١٤). لذا هو يعتقد أنه من الأجدى الانطلاق من جواز ماهو غير واع ونفسي كواقع فعلي ما، من الضروري أخذه بالحسبان مادام الأمر يتعلّق بفهم طبيعة النفسية البشرية.

في تعليله لجدوى الاعتراف باللاوعي، يتجادل فرويد مع أولئك المنظرين الذين يرفضون هذا المفهوم، معتقدين أنه يكفي التكلم على مختلف درجات الوعي. وبالفعل، تم في حالات غير قليلة، الدفاع، في الفلسفة وخارج حدودها على حدّ سواء عن وجهة النظر التي يتسم الوعي بموجبها بتلوينات ملموسة من الشدة والسطوع بحيث يمكن، بنتيجتها، وإلى جانب العمليات المدركة بدقة، ملاحظة تلك العمليات والوضعيات غير المدركة بما يكفي والملحوظة قليلاً، إلا أنه، مع ذلك، موجودة في الوعي ذاته. وإن من يتمسك بوجهة النظر هذه، يرى أنه لاضرورة لإدراج اللاوعي نظراً لأنه يمكن، تماماً، الاستغناء عن التصورات حول العمليات والوضعيات المدركة.

لا يشاطر فرويد مثل وجهة النظر هذه. فهو مستعد للاعتراف أن الأحكام النظرية المدافع عنها، بهذه الصورة، يمكنها أن تكون غنية بالمضمون إلى حد ما. بيد أن هذه الأحكام، باعتقاده، غير نافعة عمليا لأن توازي العمليات اللحوظة قليلاً، وغير اللحوظة مع الواعية، ولكن غير المدركة بما يكفي، لاتزيل الصعوبات المرتبطة بالشقوق الموجودة في الوعي. ويؤكد فرويد: «عدا هذا، ونتيجة لادخال هذه النقطة غير الملحوظة تحت مفهوم» ما هو واع «تضيع اليقينية الوحيدة المباشرة القائمة، بشكل عام، في المجال النفسي. وإن الوعي الذي لاتعرف عنه شيئاً، يبدو لي سخيفا أكثر بكثير من النفسية اللاواعية»(١٥).

بالنسبة إلى فرويد، أن تكون واعياً، فهذا يعني أن تملك إدراكاً مباشراً ومأموناً. ولكن ماذا يمكن قوله عن الادراك والفهم في مجال اللاوعي؟ فهنا يقارن مؤسس التحليل النفسي بين إدراك وعي العمليات غير الواعية وإدراك أحاسيس العالم الخارجي. زد على ذلك، فهو ينطلق من تلك التدقيقات التي أدخلها «كانت» على فهم هذه القضية. فإذا كان «كانت» يؤكد على الاشتراطية الذاتية للإدراك البشري وعدم تطابق الإدراك مع ما هو مدرك وغير خاضع للمعرفة، فإن فرويد يركز الانتباه على عدم انتظام تطابق إدراك الوعي مع العمليات النفسية غير الواعية والتي تشكل مادة لهذا الوعي. كتب: «إن السماح السيكولوجي للنشاط النفسي غير الواعي، يبدو لنا، من جهة، كتطوير لاحق للنزعة الروحانية البدائية والتي ترينا، في كل مكان، صور وعينا وأشباهه، ومن جهة أخرى، كاستمرار للتصحيح الذي أدخله «كانت» في فهمنا للانطباعات الخارجية»(١٦).

إن هذا التطور اللاحق للأفكار الكانتية ينسكب في فلسفة التحليل النفسي للبرهنة التي تعترف بالنفسية اللاواعية، بموجبه، كشيء ما قائم فعلاً، إلا أن إدراكها، بالوعي، يتطلب جهوداً خاصة وإجراءات تكنيكية ومهارات ملموسة مرتبطة بالقدرة على تفسير الظواهر المدركة. حسب تعبير فرويد: «يمكننا الاستغناء عن اللاوعي في النفسية»(١٧). هذا اللاوعي المعالج كواقع له خصوصيته. فضلاً عن هذا، إن أحد المبادىء الأساسية للتحليل النفسي ينحصر في الاعتراف» بتلك العمليات السيكولوجية التي هي بحدّ ذاتها، غير واعية، وليس تلك التي تشكل مضمون الوعي»(١٨).

وكما يرى فرويد، إذا كانت النفسية اللاواعية فاعلة حقاً، فكيف ينبغي النظر إلى التصورات الفلسفية التقليدية حول الوعي كعلامة لها خصوصيتها حول الماهية البشرية؟ وما هي، في هذه الحالة، العلاقة بين الوعي واللاوعي؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين تشكل جوهر التأملات الفرويدية حول الواقع النفسي والنفسية البشرية كما هي.

ينطلق مؤسس التحليل النفسي، قبل كل شيء، من أن كل عملية نفسية تقوم، في البدء، في اللاوعي، وفقط بعد ذلك، يمكنها أن توجد في مجال الوعي. عند ذاك، إن الانتقال إلى الوعي ليس عملية الزامية على الاطلاق لأن الأفعال النفسية، حسب رأي فرويد، بعيدة كل البعد عن أن تصبح واعية. فهو يقارن مجال اللاوعي بقاعة البهو الكبيرة التي فيها كل الحركات النفسية، وأما الوعي، فمع غرفة ضيقة ملتصقة بالقاعة. وعلى العتبة، بين قاعة البهو والغرفة الضيقة (الصالون) يقف حارس لايتفحص، بنظر ثاقب، كل حركة نفسية فحسب، بل، أيضاً، يحل مسألة إمكان السماح لهذه الحركة بالانتقال من غرفة إلى أخرى أم لا.. وعندما يسمح الحارس لحركة نفسية ما بالانتقال فهذا لايعني إطلاقاً، أن هذه الحركة تصبح واعية، حتماً. فهي تتحوّل إلى واعية فقط عندما تجذب إلى ذاتها اهتمام الوعي الموجود في نهاية الصالون.

وهكذا إذا كانت قاعة البهو هي الدير ـ مأوى اللاوعي فإن الصالون هو المكان ماقبل الوعي، وفقط خلفه صومعة الوعي حقاً، حيث أن الوعي، بوجوده وراء باب الصالون، يؤدي دور المراقب. هذه هي أحد التصورات الفرويدية حول اللاوعي والوعي، والمتضمنة في أعماله الأولى.

وفي وقت لاحق، في العشرينيات، يستخدم فرويد مقارنة أخرى لأجل تحديد التركيب الجوهري للنفسية البشرية التي يتمّ فهمها الآن بأنها تكوين من ثلاث درجات هي: الهو، والأنا، والأنا العليا. ودون التوقف، بالتفصيل عند معالجة التضمينات الغنية بالهو والأنا والأنا العليا، وإرجاع القارىء إلى العمل الذي أنجز فيه كل هذا بصورة أكثر تعليلاً(١٩)، سوف نحدّد، فقط، خاصية هذه الدرجات، وكيف يمكن فهمها في فلسفة التحليل النفسي.

إن اللاوعي ـ الهو ـ مصوّر عند فرويد، كدرجة عميقة موروثة عن التنظيم البشري الذي تتحرك في باطنه، حركات نفسية مستترة تذكرنا بالعفاريت القديمة والمعبرة عن مختلف ميول الانسان غير المعللة. وإن الأنا الواعية هي وسيلة بين الهو والعالم الخارجي، والطبيعة المخصصة للفعل في مجال تأثير هذا العالم في نشاط الفرد اللاواعي. والأنا العليا هي الطبيعة التي تجسّد واجبات الالتزامات مثلما هي المحظورات ذات المنشأ الأخلاقي والثقافي الاجتماعي والعائلي التاريخي.

إن العلاقات بين هذه الطبيقات الثلاث في فلسفة التحليل النفسي، معقّدة ومتنوعة للغاية. ولأجل فهم جوهر هذه العلاقات يلجأ فرويد إلى المقارنات المجازية. فالهو والأنا هما الفرس والفارس. وتحاول الأنا إخضاع الهو لذاتها مثلما يبذل الفارس جهده كي يكبح جماح الفرس الذي يملك قوة تفوق قوته. ويتبيّن، في نهاية المطاف، أنه إذا سار الفارس في ركاب الفرس غير المروّض، فإن الأنا أيضاً، تخضع لإرادة الهو، خالقة مظهر تفوّقها على الفرس لا أكثر، أو، حسب تعبير فرويد، إن الأنا هي الخادم المخلص للهو الذي يحاول كسب ثقة هذا السيد.

يتبيّن أنها ليست أقلّ تعقيداً تلك العلاقات بين الأنا والأنا العليا. وإن الأنا العليا، مثلها مثل الهو، لها وجه مزدوج، على أحد الوجهين بصمة الالتزامات، وعلى الآخر صورة المحظورات، يمكنها أن تسود على الأنا مؤدّية دور الشعور بالذنب، أو ضمير الشعور بالذنب أو حالة لاوعي الشعور بالذنب.

وبما أن الأنا العليا يعالجها فرويد، من حيث نشوؤها وأساسها الجوهري، فهذا ليس بشكل آخر، سوى صورة «محامي العالم الداخلي» المتميّز، أي أن الهو، وهو، في النتيجة، الأنا، يتبيّن أنه واقع في مخالب تناقضات متنوّعة وعميقة جدا وتظهر على تربة المتطلبات الدائمة والملحّة للهو والأنا العليا عدا هذا، الأنا، حسب تعبير فرويد، هي «الماهية التعيسة التي تخدم ثلاثة أسياد، ونتيجة لهذا، تخضع لتهديد ثلاثي: من جانب العالم الخارجي، ومن جانب شهوات الهو، ومن جانب قسوة الأنا العليا»(٢٠).

وعلى النقيض من تلك المفاهيم والمقولات الفلسفية التي اعتمد فيها، واضعوها، على سلطة الوعي اللامحدودة، تجاه الميول البشرية، واستعانوا بالعقل كمصدر معمصوم عن الخطأ، لجبروت البشر، يسعى فرويد إلى تبيان تبعية الأنا لانجذابات الانسان اللاواعية ولمتطلبات الثقافة بكل وصفاتها الأخلاقية ومحظوراتها الاجتماعية. وإن تصوّراته عن «الأنا التعيسة» موجّهة ضدّ الأوهام الدنيوية والدينية عن الانسان كماهية غير متناقضة داخلياً، وغير ممزقة بالارتطامات والتصادمات. وإن فرويد كما لو كان يسعى إلى توجيه ضربة حاسمة إلى جنون عظمة الأنا البشرية، تلك القلعة الأخيرة التي بقيت غير محطمة تحت ضغط اكتشافات السابقين العظيمة.

فهو يرى أن حبّ الذات البشرية قد أدّى، على امتداد تاريخ تطوّر الفكر العلمي، إلى ضربتين محسوسيتين هما «الكونية» التي وجّهها «كوبيرنيك» فحطّمت تصورات الانسان الباطلة عن الأرض كمركز للكون، والثانية «الضربة البيولوجية» التي وجّهها «داروين»الذي برهن أن الانسان أتى من القرد، وبالتالي ليس هو سوى درجة من التطور التدريجي للعالم الحيواني. ولكن الضربة التي ينبغي أن تصبح الأكثر محسوسية وتلمّساً هي «السيكولوجية» التي تنطلق من تعاليم التحليل النفسي عن «الأنا التعيسة».

وهنا بالذات يرى فرويد مأثرته الخامسة محاولاً تسجيل اسمه في تاريخ العلم. فهو يقول: «إن الأسى الأكثر إحساساً هو التسبّب بهذيان العظمة من جانب الدراسة السيكولوجية التي ترغب بالبرهنة على أن الأنا ليست السيد حتى في داره، وهي مضطرة إلى الرضى عن المعلومات الناقصة حول ما يحدث، دون وعي، في حياته النفسي»(٢١).

وبغضّ النظر عن مدى إمكان تبرير المقارنة التي يجريها فرويد بين مآثره واكتشافي «كوبيرنيك» و«داروين»، فإن تأملاته عن «الأنا النفسية» قد أثرت، بالفعل، في تغيّر العقليات في الثقافة الغربية، والذي لوحظ، طبقاً له، وخلافاً للنظرة ما فوق العقلانية إلى الماهية البشرية، منطلق آخر لإدراك وجود الانسان في العالم.

وأخذت تدوّى، أكثر فأكثر، «الموتيفات» حول عجز الأنا أمام الانجذابات غير الواعية. وبهذا الصدد يقول «ف. فيتيلس» إن «الانجذابات والميول يلعب بها كما لو كانت نكرة كإله قديم للشمس والقمر والنجوم»(٢٢). هذا، وكانت حصيلة هذه الضربة «السيكولوجية» أن النظرة إلى الانسان، اللاعقلانية والمتشائمة، قد حصلت على رنين طاغ، بصورة تدريجية، في الثقافة الغربية.

وللعلم، إن الضربة التي وجّهها فرويد، قد ارتدّت على تعاليمه حول «الأنا التعيسة» وعلى فلسفة التحليل النفسي ككل. وتكمن المسألة في أن التأملات الفرويدية حول «الأنا التعيسة»، سواء في تصورات الوعي العادي المطلع، فقط، على أفكار التحليل النفسي، الدراجة، أو في العديد من أبحاث العلماء الغربيين، كانت هذه التأملات قد تمّ فهمها ووعيها بروح السلاح المحطّم الكلّي والذي ينسف الايمان بالوعي وبعقل الانسان الذي يفتح المجال الرحب لتسلط ـ وعربدة ـ الأهواء والميول اللاعقلانية والتي لاكابح لها، ومن ضمنها، الجنسية، والتي تكنس، في طريقها، كلّ الدعائم والأركان الأخلاقية، وتعلن عن انتصار أخلاقيات الاباحية.

وبهذا الصدد، إن النوايا الحقيقية لفرويد نفسه، والحماسة العقلانية لفلسفته في التحليل النفسي، قد ظلت خارج مرمى نظر أولئك الذين أدركوا أفكار التحليل النفسي حول سلطة الهو على الأنا، كنتيجة نهائية، وليست كنقطة انطلاق لتأملات فرويد، حول وجود الانسان في العالم. وإن مقولته: «هناك حيث الهو، ينبغي أن يصبح الأنا»، حسبما تبيّن، في حالات عديدة، غير مفهومة أو، ببساطة، غير مسموعة. هذا ولم يقتصر فرويد على الدفاع عن أخلاقيات الاباحية الجنسية، بل على العكس، أكد، غير مرة، أن «الحرية الجنسية غير المقيّدة، منذ البداية، لاتؤدي إلى أفضل النتائج»(٢٣).

عدا هذا، أعلن مؤسس التحليل النفسي، في حديثه عن تبعية الأنا للهو ولـ«الأنا العليا»، أعلن، في الوقت ذاته، عن الأمل بالعقل البشري، منبهاً أتباعه كي لايضفوا صفة الاطلاق على المقدمات الأولية على «الأنا التعيسة»، كي يولوا الانتباه إلى مقولات أخرى خاصة بالتحليل النفسي، ومنها فكرة إمكان التضييق على رغبات الانسان هذه أو تلك.. وكتب: «ثمة أصوات متعدّدة تؤكـد، بإصرار، ضعف الأنا أمام الهو، والعقلاني أمام الشيطاني الذي في داخلنا، وتحاول تحويل هذا الوضع إلى أساس «لتأمل العالم»، هذا التأمل القائم على التحليل النفسي. ولكن، كما أظهر التاريخ اللاحق لتطوّر حركة التحليل النفسي، فإن هذه المسألة البلاغية، وكما تبيّن، معلّقة فعلاً في الهواء، لأن العديد من المحلّلين النفسيين، عدا أنهم لم يفكروا بمغزى التنبيه الفرويدي، فهم، أيضاً، ألغوه كشيء غير مقبول مع تركيز جهودهم على صيغة التصورات اللاعقلانية حول الانسان وتعميقها(٢٤).

إن التركيز على «الأنا التعيسة»، في فلسفة التحليل النفسي الفرويدية، يتطلب جهداً لاحقاً في دراسة كينونة الوجود البشري بغية الكشف عن التصادمات الداخلية التي تفعل فعلها في أعماق النفسية البشرية. وإن هذه المهمة بالذات هي التي وضعها مؤسس التحليل النفسي الذي بحث موضوع تبعية الأنا للهو ولـ«الأنا العليا» وللعالم الخارجي، ووصف مختلف الصدامات بين انجذابات الانسان اللاواعية ومتطلبات الثقافة. وعلى أساس دراسة كينونة الانسان في العالم، من وجهة النظر هذه، فهو قد توصّل، وبالذات، إلى استنتاج مفاده أن «حياتنا النفسية تهتز باستمرار، بالنزاعات التي علينا أن نحلّها»(٢٥).

ولكن، كيف يحلّ الانسان هذه النزاعات؟ ففي النظريات الفلسفية والسيكولوجية التقليدية، لم يكن حلّ النزاعات بين الانسان والعالم المحيط به مشكلة غير قابلة للحل. إذ كانوا يعتقدون أن الشاعية البشرية في أثناء نموها التدريجي، إنما تتشكل لديها آليات دفاعية محدّدة تتيح الامكان للتكيّف مع العالم الخارجي. إن فرويد لاينفي، إطلاقا، مثل هذه الامكانات لحلّ النزاعات، أو، بدقة أكبر، التحذير من ظهورها. إضافة إلى هذا، يدرج فرويد، في تعاليمه، الخاصة بالتحليل النفسي، التصورات حول ما يسمّى مبدأ الرضى» و«مبدأ الواقع الحقيقي» اللذين يسترشد بهما الانسان في نشاطه الحياتي.

إن «مبدأ الرضى» هو برنامج يخصّ كلّ إنسان داخلياً بصدد فعل العمليات النفسية التي تتوجّه الانجذابات والميول اللاواعية، بموجبها، وبصورة آلية، في مجرى الحصول على الرضى في حده الأقصى. وإن مبدأ الواقع الحقيقي «هو التصويب والتصحيح الخارجي في حريات العمليات النفسية المشروطة بضرورة الأخذ بالحسبان متطلبات المحيط، والتي تقدّم طريق السير نحو البحث عن تلك الطرق لبلوغ الهدف الأوّلي، والذي بإمكانه أن يؤمن الانسان من مختلف أنواع الهزات والارهاقات المرتبطة باستحالة الرضى المباشر والآني، بالميول الشديدة. ولكن يرى فرويد أن الآليات الدفاعية، من هذا النوع، والمؤثرة بالنسبة إلى الواقع الخارجي، لاتساهم إطلاقاً في حلّ النزاعات العميقة المرتبطة بوجود الواقع النفسي لأن «الحماية ـ حسب كلماته ـ من حالات التهيج موجودة فقط ضد التهيّجات الخارجية وليس متطلبات الانجذابات الداخلية»(٢٦).

إن الفلسفة التقليدية لم تهتم باشكاليات الواقع النفسي، وبالتالي لم تستطع النفاذ إلى جوهر آليات ظهور الظروف النزاعية في أعماق النفس. وبما أن الواقع السيكولوجي بالذات هو الذي يشكل الموضوع الأساسي في الدراسات في فلسفة التحليل النفسي، ففي هذا الواقع نفسه يسعى فرويد إلى استقصاء أسباب ظهور النزاعات الداخلية وإمكانات إطالة الوضعيات الضاغطة وطرق حلّ مثل هذه الوضعيات على حدّ سواء.

ويعتقد فرويد، بالطبع، أن «مبدأ الواقع الحقيقي» يجبر الانسان على الأخذ بالحسبان الضرورة الخارجية. ولكن هنا لبّ المسألة إذ أن الانجذابات والميول الشديدة اللاواعية تبدي المقاومة للعالم الواقعي، وتتجابه، بشتى السبل، مع التقييدات المفروضة من الخارج. وفي الوقت ذاته، تتكوّن تربة غزيرة الخيرات لظهور النزاعات النفسية الداخلية. وفي الحقيقة، كما يذكر مؤسس التحليل النفسي، ثمة حرس من نوع الرقابة يسمح فقط بمرور بعض التصورات عن الرغبات، إلى مجال الوعي، هذا الحرس يطرد إلى مجال اللاوعي، كل الانفعالات غير المقبولة اجتماعياً إذ، كما لو كان يجري تخفيف للظروف النزاعية.

بيد أن هذه الآليات الدفاعية تخلق أحياناً، فقط، مظهراً على حلّ النزاعات النفسية الداخلية لأن رغبات الانسان المضيّق عليها في اللاوعي يمكنها أن تندفع، في أية لحظة، إلى الخارج وتصير سبباً لمأساة بشرية عادية ودورية. ففي الممارسة العملية السريرية يحدث الاضطرار دوما، للاصطدام بمثل هذه الظروف حيث أنه، بفضل آليات التضييق الداخلي على الرغبات يتخلص الانسان شكلياً، فقط، من النزاعات الداخلية، بينما، في واقع الأمر، يبتعد، وبكل بساطة، عن الواقع وينغمس كلياً في العالم الخيالي والوهمي الذي خلقه. وإن الابتعاد عن الواقع الذي لايلبّي كل شيء، نراه يكتمل، حسب تعبير فرويد «بالهروب إلى المرض» إذ أن الأمراض العصبية هي نموذج لمثل هذا «الهروب إلى المرض»، هذا النموذج الذي يدل على المحاولات المتميّزة والعديمة الجدوى لحلّ الانسان لنزاعاته النفسية الداخلية. كتب فرويد: «إن العصاب، في زمننا هذا، يحلّ محلّ الدير الذي كان فيه، عادة، ينعزل كلّ من كان يخيب أمله بالحياة أو الذين كانوا يشعرون بأنهم ضعفاء أمام الحياة»(٢٧).

مثلما هي الأمور في كل الأحول المماثلة، يجري فرويد مقارنة مجازية تساعد على فهم أفضل لجوهر ذاك الأسلوب في حلّ النزاعات الداخلية، أي الأسلوب الذي يتسم بـ«الهرب إلى المرض». لنتصور أن إنساناً يقود جملاً في ممرّ ضيق على منحدر قوي في الصخور. وعلى حين غرة يظهر أسد في المنعطف. فهنا لامخرج من الوضع. إن الممرّ ضيّق لدرجة مثلما الأسد قريب منه بحيث أن الاستدارة إلى الوراء والهرب مستحيلان. ويرى الانسان نفسه محكوماً عليه بالهلاك الأكيد. وليس أمامه من طريق للخلاص سوى توقّع موته، بصورة سلبية، أو أن يستجمع قواه ويدخل في عراك مع الأسد، وإن كانت الفرص للبقاء حيّاً ضئيلة للغاية. وأما الجمل فيتصرّف بشكل آخر. إذ أنه ما أن يصطدم بالخطر حتى يلقي بنفسه، مع الجالس على ظهره، إلى الهاوية. وكما يقال، يعود الأسد بخفي حنين. ولكن بالنسبة إلى الشخص أيضاً، يتبيّن أن المصير مهلك لأنه إذ لن يتمكّن حتى من الدخول في عراك من أجل الحياة. ويؤكد فرويد، من خلال إيراده لهذه المقارنة، أن المساعدة التي يقدّمها العصاب لاتعطي أية نتائج للانسان أفضل من محاولة الجمل التخلّص من الهلاك، بسبب الأسد الحانق. وهكذا، إن مثل هذا الحل للنزاعات الشخصية الفردية الداخلية لايجوز، بأي حال من الأحوال، اعتباره فعالاً.

لا يشكّل «الهرب إلى المرض» انقاذاً حقيقياً للشخص الذي يتخلّى عن امكاناته، في تجميع قواه، للصراع مع الأخطار التي تظهر في ظروف حياتية فعلية. وإن كان الشخص يمكنه اللجوء إلى «الهرب إلى

المرض» لأن «القابلية، حسب كلمات فرويد، للعصاب هي ميّزة له تميّزه بها عن الحيوان»(٢٨). فضلاً عن هذا، إن مؤسس التحليل النفسي يعتقد أن أفضل مخرج من الوضع إنما يقوم على استجماع الشخص لكل قواه بغية الحل الواعي، وليس غير الواعي، للنزاعات التي تظهر في الحياة. إن مثل هذه التعبئة للقوى الذاتية يفترض، قبل كل شيء، إدراك الانسان لميوله اللاواعية. وإن التحليل النفسي يسعى، وبالذات، إلى تقديم العون للمحتاجين إلى نقل اللاوعي إلى الوعي. بيد أنه لأجل هذا، من الضروري توضيح ما يعنيه الواقع النفسي وما هي سنن الفعل اللاواعي، وكيف وما هي أسباب ظهور النزاعات النفسية الداخلية.

إن فهم الواقع النفسي في فلسفة التحليل النفسي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكشف عن سنن الفعل اللاواعي. وينطلق فرويد من أن ماهو واقعي ونفسي إنما هو موجود في أشكال مختلفة تماما مثلما يمكن لما هو نفسي وغير واع أن يتبدّى في تعابير وصور متنوعة. فهو يرى أن إحدى الخصائص الأساسية للعمليات اللاواعية تكمن في أن «ميزان الواقع بالنسبة إليها لايمتلك أية أهمية»(٢٩). وهذا يعني أنه، بغضّ النظر عن الموضوع الذي يتعامل معه الانسان، سواء مع الواقع الخارجي أو مع نتاجات فكرية للنشاط، وإن يكن خيالاً أو أحلاماً أو أوهاماً، فإن كل هذا يمكنه أن يفهم من قبله كواقع نفسي. وفعلياً، يمكن لكل عمل محتمل على الادراك أن يتمّ توازيه من قبل الانسان مع الواقع الخارجي. إن عالم (الفانتازيا) مثلا، حسب فرويد، ليس واقعاً نفسياً بالنسبة إلى الانسان، يقلّ أهمية عن الواقع المادي المدرك من قبله في أثناء نشاطه المادي. لذا يفصح عن آراء ترى «عدم احداث فوارق بين (الفانتازيا) والواقع»(٣٠).

لا يتعلق الأمر، اطلاقاً، بأن فرويد لايرى أية فروق بين (الفانتازيا) والواقع، وإلا لما تحدّث عن موضوعية العالم الخارجي الموجود، بصورة مستقلة، عن تفكير الذات. ولكن بما أن فلسفة التحليل النفسي لا تتعامل مع إدراك الواقع المادي بقدر ما تتعامل مع الواقع النفسي ولاتركّز الانتباه على العمليات الواعية بقدر تركيزها على العمليات اللاواعية، فإن مؤسس التحليل النفسي يضطر للأخذ بالحسبان خصوصية هذا الميدان من الدراسات لاسيما أنه يشير إلى أن نشاط الانسان اللاواعي والذي يجد تعبيراً له في (الفانتازيا)، يترك طبيعة معينة من الواقع النفسي.

عدا هذا، تبدو (الفانتازيا) بالنسبة إليه، ذاك الشكل من الوجود البشري الذي يتحرّر فيه الفرد من كل الادّعاءات من جانب الواقع الخارجي ويكتسب حريته الغابرة التي كان قد فقدها سابقاً، انطلاقاً من ضرورة الأخذ بالحسبان العالم المحيط به.

فهنا، إن «مبدأ الواقع» لايترك بصماته على الانسان المسترشد، في نشاطه، بـ«مبدأ الرضى» حصراً. وإن الانسان في (الفانتازيا)، يتمتع بحريته بعد أن يكتشف لذاته شيئاً مثل «الغابة المحميّة» المنتزعة من «مبدأ الواقع» والتي صارت ملاذاً له من العالم الخارجي بكل متطلّباته وادعاءاته.

يجري فرويد موازنة بين (الفانتازيا) التي يبدعها الانسان وبناء الغابات المحميّة وحماية الحدائق الضرورية للبشر لأجل الحفاظ على الطبيعة العذراء وذاك الشكل الأول من الأرض التي تتعرّض لتغيرات متزايدة، على الدوام، تحت ضغط التطور العاصف للزراعة والصناعة. فـ(الفانتازيا) هي تلك «الغابة المحميّة» حيث يمكن للانسان أن يوفّر رغباته الممنوحة له من قبل الطبيعة والتي لاتعود إلى معاناته الذاتية فحسب بل إلى معاناة أزمنة ما قبل التاريخ عندما، مثلاً، لم يكن المظهر المكشوف للميول الجنسية شيئاً ملوماً ومحظوراً ومخجلاً. ويشرح فرويد، في حديثه عن (فانتازيا) الانسان، أنه «يتمكن من أن يصبح بالتناوب حيواناً متلذذاً، ثم كائناً عاقلاً من جديد»(٣١).

تشكل هذه «الغابة المحمية» بأحلامها اللاواعية التي تخصّ الانسان، مصدراً للأحلام وللعوارض العصبية. ويعتقد فرويد أن عالم الأحلام والتخيلات إنما يخص البشر الذين يتألمون ويعانون من اضطرابات نفسية. «فالهروب إلى المرض» هو ابتعاد عن الواقع وذهاب إلى عالم التخيّلات، إلى تلك الغابة المحمية» حيث المريض بالأعصاب يشبع، بحرية، رغباته المحصورة في اللاواعي، دون النظر، في هذا السياق، إلى «مبدأ الواقع»، ودون الوقوع تحت سلطة المحظورات الاجتماعية الثقافية. إن العصابي، في تخيلاته، لايتعامل مع الواقع المادي، بل مع ذاك الواقع الذي كان مختلفاً، ناهيك عن أنه، كما يتبيّن، ذو أهمية، فعلياً، لأجله نفسه. وبناء عليه، يؤكد فرويد أن «الواقع النفسي يعتبر حاسماً في عالم العصاب»(٣٢).

إذا كان الانسان، في تخيّلاته، يملك حرية الحركة، بالكامل، ألا يعني هذا، خلافاً لمجال الوعي حيث يسود «مبدأ الواقع»، وبالتالي تتمّ ملاحظة التطابق مع الضرورة، أنه يسيطر في اللاوعي، الجور والمصادفة؟ إن الاجابة عن هذا السؤال قد افترضت تدخل فرويد في ذاك المجال التقليدي من النقاشات الفلسفية والذي تناول، مباشرة، قضية العلاقة بين الحرية والضرورة، المصادفة والحتمية. ومن بين هذه المظاهر للنقاشات الفلسفية، على سبيل المثال، الخلاف بين «فيخته» و«شيلينغ» في فهمهما للحرية والإرادية السائدين في اللاوعي والوعي، إذ أن نشاط الانسان اللاواعي، عند «فيخته» كان يقترن بشيء ما تلقائي، عفوي، اختياري، إرادي، حرّ وأما النشاط الواعي فكان يقترن بقيود معينة مفروضة من الخارج، بينما حرية الانسان، عند «شيلينغ» تترابط مع وعيه، وإن كل ما هو حتمي طبيعي إنما يقترن مع اللاوعي.

يتخذ فرويد موقفاً متميّزاً بصدد هذه المسألة. فمن جهة، تتطابق نظراته مع فلسفة «فيخته» لأن اللاوعي، وفقا لتعاليم التحليل النفسي، يسترشد «بمبدأ الرضى»، أي لاتوجد لديه أية قيود في الوقت الذي يفعل فعله، في مجال الوعي، «مبدأ الواقع» بكل محظوراته الاجتماعية والثقافية التي تضيّق على المظهر الحر لنشاط الانسان الحياتي، ومن جهة أخرى، تكمن التأملات الفرويدية حول اللاوعي، في مجرى فلسفة «شيلينغ»، لأن مؤسس التحليل النفسي لايعالج العمليات النفسية ولايبحثها كشيء ما اختياري عرضي، دون أن يحددها شيء ما.

كيف يحل فرويد، في هذه الحالة، قضية الضرورة والمصادفة، والحرية والحتمية الضرورية؟ قبل كل شيء، لايرفض فرويد المصادفة كما هي معتقداً أن وجود الانسان في العالم يتعلّق، في حالات غير قليلة، بالمصادفة، وإن كانت سنن ثابتة تفعل فعلها في العالم نفسه. ويذكر فرويد في أحد أعماله، أنه، من حيث الجوهر، «كل شيء في حياتنا مصادفة، بدءاً من نشوئنا نتيجة للقاء الحيوان المنوي مع البيضة، هذه المصادفة التي، لهذا السبب، لها نصيبها في سنن الطبيعة وضرورتها بحيث أنها لاتحتاج إلى تطابق مع رغباتنا وأوهامنا»(٣٣).

بيد أن مؤسس التحليل النفسي لايضفي صفة الاطلاق على دور المصادفة في تطوّر العالم. وخلافاً لأولئك الفلاسفة الذين تعتبر المصادفة وحدها، بالنسبة إليهم، هي سبب ظهور هذه الظاهرة أو تلك، يعترف بالسنن الفاعلة في العالم المادي والتي تقف وراء كل مصادفة. ويؤكد فرويد تأكيداً قطعياً: «أن ما نسميه، في العالم الخارجي، مصادفة، خاضع، كما هو معروف، لقوانين دقيقة...»(٣٤).

ومسألة أخرى هي مجال الواقع النفسي للانسان وعالمه الداخلي. وهنا، حسب فرويد، لامكان للمصادفة المرتبطة برغبات كائن بشري منفصل وحده.

الحقيقة أن أي إنسان طبيعي يمكنه الاعتراف بتطبيق عامل المصادفة على جزء من أفعالـه النفسـية. غير أن فرويد لايرى ضرورة للتعمّق في مجاهل سيكولوجية الأحاسيس نفسها، والتصورات. فهـو، فقـط، يؤكد موقفه من هذه المسـألة: «إذا كنـت أؤمـن بالمصادفـة الخارجيـة (الفعليـة) فأنـا لا أؤمـن بالمصادفـة الداخلية (النفسية)...»(٣٥). هذا، وتفعل فعلهـا في الواقـع النفسـي، حسـب قناعـة فرويـد، سـنن هـذا الواقع، بغض النظر عما إذا كان الانسان يعيها أم لا. ومثلما تقف، في العالم الخارجي، وراء المصادفـات الموهومة، سنن طبيعية معينة، تبرز، أيضاً، في المجال النفسي عمليات اختيارية إراديـة، للوهلـة الأولى وهي، في الواقع، سنن طبيعية ومحتمة بدقة.

ووفقاً لأهداف مؤسس التحليل النفسـي الأولى، فـإن مـا نـراه، في الحيـاة النفسـية، اختيارياً إرادياً للقانون الذي هو، في الحقيقة، لدينا، في الوقت الحـاضر، مجـرد تصـور مبهـم عنـه لاأكـثر»(٣٦). وإن الخلاصة النهائية التي يتوصل إليها فرويد عند مناقشة هذه المسألة، وحيدة المعنى لامواربة فيها: «...في المجال النفسي لاشيء اختياري إرادي وغير محدد»(٣٧). وإن الايمان بالحرية النفسية والتعسف» ينبغي عليه أن يلقي سلاحه أمام متطلبات النزعة الحتمية المسيطرة أيضاً، في مجال الحياة النفسية»(٣٨).

هذا، ويتم، في فلسفة التحليل النفسـي، الدفـاع عـن وجهـة النظـر الـتي يخضـع النشـاط البشـري، بموجبها، لسنن معينة، وأما العمليات النفسية فلها سمتها المحددة والـتي ينبغـي علـى إبـراز جوهرهـا وفهمه، أن يشكل موضوعاً للاهتمام الجدّي والمثابر من لدن الباحثين.

توجّه فرويد إلى دراسة السنن الطبيعية في مجال الوضع النفسي اللاواعي وإلى إبراز السمات المحـددة الداخلية للعمليات اللاواعية بحيث شكل هذا توسيعا لمجـال تطبيـق مبدأ الحتميـة المصـاغ قبـل ظهـور فلسفة التحليل النفسي بفترة طويلة. وللعلم، إن أفكار التيار الحتمي، في مجال نشاط الانسان اللاواعـي، أيضاً، لم تكن إطلاقاً، اكتشافاً اتخذ صفة الحقيقة التي لاتقبل الجـدل والصـادرة عـن مؤسـس التحليـل النفسي. ففي القرن السابع عشر كان «سبينوزا» قد دافـع عـن وجهـة النظـر الـتي لا يمكـن، بموجبهـا، اعتبار رغبات الانسان وميوله «حرّة، إلا أنها بالضرورة تعتبر تلك الحالة التي تحتمها الأسباب الناتجـة عنهـا»(٣٩).

إن نظرية الحتمية التي أعلنها سبينوزا، في ميدان رغبات الانسان وانجذاباتـه، كـانت موقفا واعيـا يقف على النقيض من نظرات «ديكارت» الذي يعزي إلى النفس البشـرية حريـة كاملـة. ويواصـل فرويـد المسار الذي بدأه «سبينوزا» في الفلسـفة، وبهذا الشكل أخذ يدافع عن تلك الأفكـار الـتي كـانت تتعـارض مع التصورات والمفاهيم الديكارتية ليس فقط ما يخص تطـابق النفسـي مـع الواعـي، بـل، أيضـاً، حـول الحرية السائدة في النفس البشرية.

وبصدد تفسيرات التحليل للمسألة الأخيرة، من الضروري تقديم بعض التوضيحـات. فالقضيـة تكمـن أنه عند الحديث عن نظرية الحتمية في ميدان الحياة النفسية وعـن ضـرورة تعريـة الأوهـام الـتي كـانت قائمة في الفلسفة التقليدية حول الحرية النفسية، أفصح فرويد، في الوقت ذاتـه، أيضـاً، عـن آراء بـدت فيما لو لم تدحض وجهة نظره الذاتية، بأنها، وفي كل الأحوال، علـى تنـاقض صـارخ معهـا. وفي واقـع الأمر، قام التحليل النفسي على طريقة «التداعيات الحرة»، وبالتالي اعترف فرويد بإمكـان الإبـراز الحـرّ للعمليات النفسية، ناهيك عن أنه، في أعماله النظرية، تضمّنت أحكاماً بمعنيـين. ففـي عملـه «الطوطـم والتابو» كتب فرويد: «إن العمليات النفسية في اللاوعي ليست، تماماً، متطابقة مع العمليات المعروفة من قبلنا، في حياتنا النفسية الواعيـة، بـل هـي تحظـى بشـيء مـن الحريـة الرائعـة والـتي حـرم الآخـرون منهـا»(٤٠).

ولكن كيف يتواءم كل هذا مع متطلبات الاعتراف بنظرية الحتمية في ميدان الواقع النفسي الذي طرحه فرويد؟ أولاً، إن تصورات التحليل النفسي حول «التداعيات الحرة» مشروطة، بما يكفي، وبدقة أكثر، لاتعكس ماهية المسار الفعلي للعمليات النفسية. وبالفعل، إن ما يسمى «التداعيات الحرّة» والآراء الارادية للمرض محددة بذاك الظرف الخاص بالتحليل النفسي والذي يظهر في مسار معالجات التحليل النفسي. ويورد فرويد مثالا من الممارسة العملية السريرية.

يقول مؤسس التحليل النفسي أنه عندما سأل شاباً كان يتعالج عنده أن يذكر له اسم أنثى واحدة، فما كان من ذلك الشاب الذي عرف فيتات كثيرات، إلا أن يتذكر فقط اسم «ألبينو». واتضح أن الشاب لايعرف فتاة بهذا الاسم. لماذا ظهر عنده هذا الاسم بالذات؟ تبيّن أن فرويد، في أثناء العلاج، قد نطق باسم مريضه «ألبينو»، على سبيل المزاح، لأنه كان عند هذا «الألبينو» شعر فاتح بصورة غير عادية. وبما أن فرويد، في تلك الفترة، قد انهمك مع مريضه في توضيح مسألة البدايات النسائية في تكوين الشاب، وبرأي مؤسس التحليل النفسي كان ذاك بالنسبة إليه، المرأة الأهم في العالم، أي «ألبينو». ومن هنا يتوارد الاسم.

يورد فرويد هذا المثال لاثبات الحتميات في الحياة النفسية. بيد أن المثال المذكور يدلّ أسطع دلالة على أن «التداعيات الحرّة» تحددة ظروف التحليل النفسي ذاتها. ويجب القول إن هذا الظرف لم ينطلق من فرويد. رغم أنه كان يصرّ على طريقة «التداعيات الحرة» فهو (مؤسس التحليل النفسي) كان مضطرا للاعتراف بالزاميتها. وكما ذكر هو نفسه: «إن الفكرة التي تظهر، محددة، دائما وبشدة، بالاتجاه الداخلي للتنبيه». وعليه، إن التصورات التي تظهر حرّة، محتمة، وبهذه الصورة، خاضعة لمسار الأفكار الملموس»(٤١).

ثانياً، ثمة وضع يقوم على الاعتراف بالواقع «كإرادة حرّة»، ومن جهة أخرى، الايمان أو امتلاك الثقة بوجود كهذا. ويقف فرويد ضد «الإرادة الحرّة» في حياة الانسان النفسية. بيد أنه ينطلق من أن الشعور بالاقتناع بوجود «إرادة حرّة» يمكنه أن يكون قائماً عند الانسان حتى عندما يؤمن ذاك بالحتمية. إذ أن فرويد لايحكم على انتظام وجود مثل هذا الشعور، وينظر إليه كحقيقة نفسية معتبراً أنه لاحاجة للجدل حول الحق في وجود الشعور بالتيقن بالإرادة الحرّة.

ويذكر فرويد أن هذا الشعور بالتيقّن، مع ذلك، لايدلّ إلا على أن الانسان لايحدّد الفروق بين الحيثيات الواعية وغير الواعية لنشاطه. فإذا كان الانتباه يتركز على الحيثيات الواعية، فإنه تظهر، بصورة لا إرادية، فكرة «الإرادة الحرّة» نظراً لأنه في سلوك الانسان، لايخضع كل شيء، للشرح العاقل. وإذا تمّ الأخذ بالحسبان أنه ثمة حيثيات واعية في النشاط البشري، فإن حقيقة الالحاح على «الإرادة الحرة» تبعث على الشك والتساؤل. وأما ما يتمّ إدراكه، مما هو غير مرتبط بأية مجموعات (الموتيفات) فإنه يحصل على حيثياته، من جهة أخرى، من ميدان اللاوعي، وبناء عليه إن تثبيت الفينومينات النفسية يتحقق دون نقصان ولا خلل»(٤٢)

هذه هي نظرات فرويد بصدد مسائل المصادفة والضرورة الحرة» والعوامل الحاسمة في حياة الانسان النفسية. وهي قد ظلّت ثابتة دون تغيير، طوال فترة تطور فلسفة التحليل النفسي. ففي «تفسير الأحلام» اتخذ فرويد موقفاً نقدياً من هؤلاء الباحثين الذين قللوا من أهمية العوامل الحاسمة في الميدان النفسي. وقد أكد: «ليس هناك من شيء اختياري»(٤٣). إن مثل هذه القناعة بحتمية العمليات النفسية، ودورها الحاسم، قد ظلّت قائمة عند فرويد لاحقاً، أيضاً.

وبناء عليه، يجري في فلسفة التحليل الفنسي إدراك الاشكالية الأنتولوجية المبحوثة من منظار كينونة الانسان في العالم. ويؤكد، مرة أخرى، أن خصوصية رؤية التحليل النفسي لهذه الاشكالية إنما تكمن في أن مقطعاً من البحث يختلط فيه الواقع المادي مع النفسي، وفي داخله: العمليات الواعية مع اللاواعية. وإن الكشف عن طبيعة الواقع النفسي وسنن فعل اللاوعي النفسي، يصبح في فلسفة التحليل النفسي، هو المهمة البحثية الأكثر أهمية.

إن إدراك الاشكالية الأنتولوجية بمعناها العميق قد أدى بفرويد بصورة إجبارية، إلى مسائل ابستيمولوجية، ودراسة كل ما يشكل اللاوعي من الناحية الغنوصية، وبقدر الامكان، معرفة العمليات اللاواعية التي لاتصل إلي وعي الانسان، أي تلك النواة الجوهرية للميول والانجذابات اللاواعية، التي يقوم حولها، كما يرى مؤسس التحليل النفسي، النشاط البشري ـ وباختصار، أن أنتولوجيا الكينونة البشرية، مع التركيز على الواقع النفسي، قد تطلبت صياغة لنظرية معرفية خاصة بالتحليل النفسي وتفسح المجال لفهم أفضل لمضمون اللاوعي وتبيان تركيبه الفينومينولوجي وتوضح الآليات الداخلية لمختلف مظاهره في حياة البشر الفعلية. لذا إن الكشف اللاحق عن جوهر فلسفة التحليل النفسي وخصوصيته، يتطلب دراسة تصورات فرويد ومفاهيمه عن فينومينولوجيا اللاوعي ونظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي والتي نكرّس الفصل التالي من هذا الكتاب لها.

الفصل الثاني

فينومينولوجيا اللاوعي ونظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي

ليس اللاوعي عند فرويد، شيئاً، ما مجرداً، شيطانياً، فارغاً من المضمون، لايدرك بحيث يمكنه أن يبرز، في أفضل الأحوال، كمفهوم تجريدي يستخدم عند وصف بعض العمليات النفسية. فهو، مثله مثل الكثيرين من الفلاسفة الذين يلجؤون إلى هذا المفهوم، مستعد للاعتراف بأن القيمة المنهجية غير واعية، أي دراسة اللاوعي كتركيب نظري ضروري لفهم أفضل للنفسية البشرية وشرحها. بيد أنه خلافاً لهؤلاء الفلاسفة، الذين رأوا في اللاوعي مجرد مفهوم نظري يساعد في تحديد الصلات المنطقية بين العمليات الواعية وتراكيب النفس العميقة، يبحث فرويد في اللاوعي كشيء ما نفسي فعلاً، محدّد بخصائصه وله تضميناته الملموسة والغنية بالمحتوى. وانطلاقاً من مثل هذا المفهوم تبرز، في إطار فلسفة التحليل النفسي، محاولة لإدراك اللاوعي النفسي عن طريق تبيان سماته الغنية بالمضمون والكشف عن خصوصية سير العمليات اللاواعية.

يخضع فرويد اللاوعي للتجزيء التحليلي محاولاً عدم الكشف عن آليات فعل العمليات اللاواعية فحسب، بل أيضاً، تبيان مضامينها والأشكال الملموسة لمظهر اللاوعي النفسي في حياة الانسان. فهو لايهتم بمجرد وصف اللاوعي كشيء ما سلبي وموجود خارج الوعي، بل يعالج، وبالذات، المكوّنات الايجابية لحالة اللاوعي النفسي وخصائصه التي تشهد على أصالة هذا الميدان من النفسية البشرية، والمتميّز، نوعياً ومحتوى، عن الوعي.

فهو ينطلق من أن أي مظهر لحالة اللاوعي إنما يمثل فعلاً قيماً للنفسية البشرية، بحيث يتّ بمغزى معين. ويفهم فرويد المغزى «كقيمة معروفة، مثلاً، الاتجاه والموضع المحدّد في عداد ظواهر نفسـ أخرى»(٤٤). هذا، وتكمن إحدى مهام فلسفة التحليل النفسي في إبراز مغزى العمليات اللاواعيـ والكشف عن صلاتها ذات الدلالة من ناحيتي المضمون والفعل الايجابي. لذا من الأدق والأصح، على ما يبدو، التحدث عن مفهوم اللاوعي الخاص بالتحليل النفسي، كمفهوم إيجابي لا سلبي.

إن فهم فينومينولوجيا اللاوعي عند فرويد، يتطابق، في عدة نواح، مع وصف العمليات اللاواعية، الموجودة في القرن التاسع عشر الفلسفية التي كان مؤلفوها قد اعترفوا بوجود اللاوعي النفسي. وفي كلتا الحالتين تتعارض العمليات اللاواعية مع الواعية. وهنا تعالج قضايا انتقال التصورات اللاواعية إلى مجال الوعي. بيد أنه يمكن، في تفسير اللاوعي عند فرويد، ملاحظة خصوصية مفادها أن مؤسس التحليل

النفسي، خلافاً لعدد من الفلاسفة الذين يرون في اللاوعي تشكيلاً كلياً ما، يجد، في اللاوعي نفسه، طبيقات مختلفة تتسم بخصوصيات مميّزة في مجال الفعل.

لا يتحدّث فرويد عن تمايز راديكالي لفهم التحليل النفسي، عن تفسيراته الفلسفية، بقدر ما يتحدث عن شيء من عدم التطابق مع هذه التفسيرات، والمرتبط بتحليل هذا اللاوعي النفسي إلى مكوّنات منفصلة. وإن الجديد، حسب كلامه، يكمن في أن اللاوعي يتم بحثه في تعاليم التحليل النفسي من حيث فعل مختلف منظوماته: «... اللاوعي، وبكلمة أخرى، النفسي، يتمّ اكتشافه كوظيفة لمنظومتين منفصلتين»(٤٥).

يتّسم اللاوعي عند فرويد بشيء من الازدواجية التي لاتبرز في أثناء الوصف الفينومينولوجي للعمليات اللاواعية كما هي، بقدر ما تبرز عند الكشف عن ديناميكية فعلها في النفسية البشرية. فمن جهة، في أثناء وصف العمليات النفسية التي لاتعتبر واعية، يتكشف ما يسمّى باللاوعي الخفي الكامن. ومن علاماته المميزة هو أن التصور الذي كان واعياً في فترة ما، يتوقّف عن أن يكون كذلك، في لحظة أخرى، إلا أنه يمكنه أن يصبح، ثانية، واعياً عند وجود ظروف معينة تساعد على انتقال اللاوعي إلى الوعي.

ومن جهة أخرى، إن ديناميكية توسيع العمليات النفسية، إنما تدلّ على وجود قوة مجابهة، في النفسية البشرية، تعيق نفاذ التصورات اللاواعية إلى الوعي. إن الوضعية التي تقع فيها هذه التصورات، قبل وصولها إلى الحالة المدركة يسمّيها فرويد إزاحة»، وأما القوة التي تساعد على إزاحة هذه التصورات فتسمى «مقاومة». وإن إزالة «المقاومة ممكنة فقط على أسس إجراءات خاصة تقوم على التحليل النفسي والتي يمكن للتصورات اللاواعية أن تصل بواسطتها إلى الوعي.

وبالتالي، إن اللاوعي، في فلسفة التحليل النفسي، يبرز كعمليتين نفسيتين مستقلّتين، ولاتنحصر إحداهما في الأخرى، لأنه ثمة «لاوعي مزدوج، حسب فرويد. إنه لاوعي خفي إلا أنه قادر أن يصير واعياً ومنزاحاً، لايمكنه، في حدّ ذاته، ودون تتابع، أن يصبح واعياً»(٤٦). هذا ويطلق مؤسس التحليل النفسي على الهيئة الأولى لحالة اللاوعي «ماقبل الوعي»، والثانية «اللاوعي المنزاح». ومن هنا جاءت أفكار فرويد حول «موضوع» النفسية البشرية المكوّنة من اللاوعي، وقبل الوعي، والوعي.

إن إزدواجية اللاوعي، التي يتحدّث عنها فرويد، تخلق أحياناً ارتباكاً والتباساً في فهم طبيعة العمليات اللاواعية. إن مثل هذا الارتباك والتبلبل موجود في أدبيات التحليل النفسي، وهذا قام أساساً، بصورة رئيسية على الكشف عن الطبيعة والسمات المضمونية لأحد أنواع اللاوعي وبالذات اللاوعي «المنزاح». وإن الأمر، من الناحية الأنتولوجية، قد تعلق باللاوعي النفسي كما هو. وللعلم، إن «الانزياح»، في تعاليم التحليل النفسي، ليس جزء من اللاوعي النفسي ولا يغطيه كاملاً. ويذكر فرويد: «إن كل ما تم انزياحه» يصبح «لاواعياً»، ولكن لايمكن القول، بصدد كلّ «ما هو غير واع» بأنه «منزاح»(٤٧).

وبناء عليه، إن السمات المضمونية البارزة في فلسفة التحليل النفسي والخاصة «بانزياح» اللاوعي، لايمكننها أن تنسحب على اللاوعي النفسي كما هو. ولكن هذا الأمر بالذات، يحدث في تعاليم التحليل النفسي عندما تتم معالجة طبيعة اللاوعي، فعلاً، من خلال العمليات النفسية المنزاحة من الوعي. لذا، رغم قيمة فهم التحليل النفسي للأفعال المنزاحة اللاواعية والذي لم يخضع للاستيعاب والإدراك الرزين في المنظومات الفلسفية السابقة، فإن ما فوق تبدل التصورات عن فعل منظومة، حتى لو كانت هامة للغاية في اللاوعي النفسي، والنفسية البشرية ككلّ، لايمكن الاعتراف به بأنه كاف ومنتظم ومبرّر. إن مثل مافوق التبدل هذا هو ظاهرة متكررة بما يكفي في أدبيات التحليل النفسي.

الحقيقة أن فرويد نفسه أدرك كل هذه المواربة التي تظهر في أثناء المعالجة العميقة لحالة اللاوعي من ناحية خصائصه الفاعلة بصدد الجريان في مختلف المنظومات النفسية ـ في منظومتي ما قبل الوعي واللاوعي المنزاح. عدا هذا فهو قد رأى أن مواربة غير ملموسة تظهر، أيضاً، عند بحث الوعي واللاوعي، لأن الفوارق بينهما هي، في نهاية المطاف، سؤال الإدراك الذي من الضروري الردّ عليه إيجاباً أو سلباً. وبهذا الصدد ذكر مؤسس التحليل النفسي: «نحن لسنا قادرين على التملص من المواربة مستخدمين كلمتي الوعي واللاوعي من الناحية الوصفية أو الترتيبية المنتظمة، في تلك الحالات عندما تعنيان الانتماء إلى منظومات محدّدة، أو تملك خصائص معينة»(٤٨). ومن أجل التخلّص من هذه المواربة، اقترح استخدام التحديدات بالحروف لأجل وصف مختلف المنظومات النفسية. وهكذا، إن منظومة الوعي يحددها كمنظومة لحالة اللاوعي ومنظومة ما قبل الوعي. وعند تحديد العمليات النفسية على اختلافها، يستخدم فرويد، كذلك، علامات حروفية. وفي هذا المجال يذكرنا بوجود «لاوعي مزدوج من الناحية الوصفية بينما يوجد لاوعي واحد في المجال الديناميكي»(٤٩).

يمكن القول إن فلسفة التحليل النفسي كانت تتميّز عن التفسيرات الفلسفية السابقة بفهم ديناميكي وموضعي للعمليات النفسية اللاواعية وللنفسية البشرية ككل. وإن فرويد لايكتفي بوصف العمليات اللاواعية كما هي، بل يسعى، أيضاً، إلى الإشارة «إلى الفعل النفسي ومساره ضمن حدود أية منظومة أو بين أية منظومات»(٥٠). وفي هذه الناحية، يتم الدفاع، في فلسفة التحليل النفسي، عن التصورات المنتظمة حول النفسية البشرية، لأن الأخيرة يعالجها فرويد كتشكيل غير محدد، ومكون من ثلاث منظومات تعمل بصورة مستقلة فيما بينها، وإن تبيان الصلات المتبادلة بينها يشكل المهمة الهامة للدراسة القائمة على التحليل النفسي. وفي وقت لاحق، أضاف مؤسس التحليل النفسي الادراك التركيبي إلى الفهم الديناميكي والموضعي، عن طريق معالجة الدرجات المفرزة، الهو والأنا والأنا العليا وإن هذا المنطلق التركيبي لدراسة النفسية البشرية قد أسهم في الفهم العميق للعلاقات المتبادلة بين الوعي واللاوعي.

بدا أن النظرية التركيبية الفرويدية كان عليها أن تلغي تلك الازدواجيات التي ظهرت في فلسفة التحليل النفسي، في أثناء إلقاء الضوء الديناميكي والموضعي على العمليات اللاواعية، إذ بفضل هذه النظرية لم يكن اللاوعي يعالج من الداخل، من أعماق النفس البشرية، فحسب، حيث كانت العمليات اللاواعية تقترن مع قوى الهو أو مع كل ما هو منخفض وحيواني مما تضمن في الطبيعة البشرية، بل أيضاً، كما لو كان من فوق من طرف «الأنا العليا» التي تتوافق مع المتطلّبات المطلوبة من الأساس الأعلى، الاجتماعي والأخلاقي في الماهية البشرية. ولكن نتيجة للاقتطاع التركيبي لدراسة النفسية البشرية فإن فهم التحليل النفسي لحالة اللاوعي لم يفقد ازدواجيته فحسب، بل على العكس، صار متعدداً.

إن الظرف الأخير مرتبط باعتراف فرويد بأنه، في الأنا نفسها، ثمة شيء ما، غير واعٍ، موجود إلى جانب أنواع أخرى من العمليات اللاواعية. وخلافاً لما قبل الوعي، واللاوعي المنزاح، يطلق مؤسس التحليل النفسي على هذا غير المدرك والقائم في «الأنا» تسمية: «اللاوعي الثالث». والحقيقة أنه ليست لدى فرويد، أية أحكام جامعة بصدد الوعي «الثالث» الذي يفرزه. إن الشيء الوحيد الذي يؤكده هو أن قدرة اللاوعي هذه، يمكنها أن تؤثر تأثيراً قوياً في الانسان. ومن الصعب القول ماذا كان القصد عند فرويد، فعلاً، عندما تحدث عن اللاوعي «الثالث» إذ ربما قد اقترب، كلياً، من المفهوم الذي يستخدمه «يونغ» بصورة واسعة، ناهيك عن فلاسفة وعلماء نفس معاصرين آخرين لأجل إقرار الصلات الفاعلة سوية، بين الوعي واللاوعي. ورغم كل ما قاله فرويد عن التناقضات بين الوعي واللاوعي، فهو، في

الوقت ذاته، ذكر أنه لاتوجد حدود حادّة بين الهو والأنا، وإن «القوى الفاعلة في هاتين المنظومتين، تمتزجان فيما بينهما»(٥١)، أو أن اللاوعي «الثالث»، كما يرى البرفيسور «ف. ريف» أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة بنسلفانيا، عبارة عن «الزام اضطهادي» و«هيبة خارجية متميّزة «تتيح المجال لفرز الخير عن الشر(٥٢). وربما أن هذا اللاوعي ينتمي إلى «الأنا العليا» حسب رأي فرويد، المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالهو والمنغمس فيه. بيد أن هذه التساؤلات تظل مفتوحة لأن فرويد نفسه لايقدم تفسيرا بشأن هذا النوع من اللاوعي، مركزاً كل اهتمامه على الكشف عن العلاقات المتبادلة بين الهو والأنا والأنا العليا، من جهة، والعالم الخارجي، من جهة أخرى.

بيد أن تفسيرات التحليل النفسي لحالة اللاوعي النفسي، بعد ادخال اللاوعي «الثالث» قد صارت، بالفعل، متعددة المعاني. وهذا ماجعل فرويد نفسه يضطر إلى الاعتراف بذلك، إذ كتب بأسف وحزن: «حتى إن جزءاً من الأنا (حتى أن الرب يعلم إلى أي مدى يمكن للجزء الهام من الأنا، أن يكون لاواعياً) دون أدنى شك، غير واعٍ، وإن هذا اللاوعي، في داخل الأنا، ليس مستترا بمعنى ما قبل الوعي، وإلا ما كان بالمستطاع جعله نشيطاً دون أن يتم إدراكه، وإن الإدراك نفسه ما كان بالمستطاع أن يبدو بهذا القدر من الصعوبات. وبناء عليه، عندما نقف أمام ضرورة الاعتراف بالثالث غير المنزاح، فإنه علينا أن نعترف أن طبيعة اللاوعي تفقد، عندنا، أهميتها. فهو يتوجّه إلى النوعية متعددة المعاني والتي تفسح الامكانات لاستنتاجات واسعة ولاجدال فيها، والتي بودنا أن نستفيد منها»(٥٣).

إن اعتراف فرويد بتعدّد معاني مفهوم اللاوعي لايعني، إطلاقاً، أنه مستعد للتخلي عن استخدامه. بل على العكس، ينبّه فرويد ويحذر من أن لاتظهر، على هذا الأساس، مواقف استهتارية تجاه هذا المفهوم لأن «خاصية اللاوعي» حسب قناعته، أو «خاصية حالة الوعي هي الشمعة المضيئة الوحيدة في حلكة سيكولوجية الأعماق»(٥٤). لذا، إن مؤسس التحليل النفسي باعترافه بتعدّد معاني مفهوم اللاوعي، يركز في الوقت ذاته، الجهود على إبراز الصفات الجامعة للعمليات اللاواعية الجارية في أعماق النفس البشرية. وفي هذا السياق ثمة مغزى من لفت الانتباه إلى مايلي:

أولاً، عند دراسة ـ وتقويم ـ تعاليم التحليل النفسي الفرويدية حول اللاوعي النفسي، من الضروري عدم الأخذ بالحسبان تلك التفاصيل الدقيقة التي تخصّ التمايزات الفرودية لهذه الأنواع من اللاوعي أو تلك، لأنه، دن تحقيق فرز بين الفهم القائم على التحليل النفسي لحالة «ماقبل وعي» «اللاوعي» «المنزاح» و«الثالث»، من السهولة بمكان، السقوط في ميدان تبسيط التعميمات حول طبيعة العلاقات المتبادلة بين الوعي واللاوعي. فمن المتعارف عليه مثلاً اعتبار أن مؤسس التحليل النفسي قد أضفى صفة الاطلاق على الطابع التناحري للعلاقات بين الوعي واللاوعي. وهذا، بالفعل، هو بهذا الشكل بالذات فيما إذا قصدنا، بذلك، الصلة المتبادلة بين اللاوعي والوعي «المنزاح». غير أن العلاقات المتبادلة بين ما قبل الوعي والوعي ليست تناحرية عند فرويد. فهو لايخط حدوداً شديدة بينهما في أثناء المعالجة الموضعية للنفسية البشرية ولا في أثناء تحليلها التركيبي الوظائفي. ولكنها مسألة أخرى أن فرويد قد سحب مسألة أولوية اللاوعي على الوعي في المقطع الوراثي (الوعي هو نتاج لتنظيم أعلى في تطور النفس) بصورة غير منتظمة، وكذلك على العلاقات الوظائفية بينهما، وهذا قد وضع، في نهاية المطاف، بصمته على فلسفة التحليل النفسي.

ثانياً، من الضروري الأخذ بعين الاعتبار أنه رغم أن فهم تعدّد معاني اللاوعي، الذي لايتيح المجال، كما يرى مؤسس التحليل النفسي، لاستخلاص استنتاجات واسعة لاتقبل الجدل، فإن فرويد، مع ذلك يلجأ إلى التعميميات الفلسفية القصوى والتي تتناول إدراك طبيعة الانسان. وتقوم هذه التعميمات

انطلاقاً من تفسيرات التحليل النفسي لحالة اللاوعي «المنزاح» وعليه، إن فرويد نفسه، إذ يحذر الآخرين من عدم قانونية الاستنتاجات القائمة على أساس دراسة اللاوعي، هو نفسه كما لو كـان، بتناسيه هـذه النقطة، يميل إلى «ما فوق تبدل» النتائج المنبثقة من دراسة اللاوعي «المنزاح».

وفي تعامله مع فينومينولوجيا اللاوعي، يسعى فرويد إلى فهم آلية انتقـال الأفعـال النفسـية في مجـال اللاوعي إلى منظومة الوعي، وكشف مضمون العمليات اللاواعية. والحديث هنا يدور، فعلياً، حول معرفة اللاوعي وإدراكه، هذا اللاوعي المرتبط، مباشرة، بنظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي.

وفي فلسفة التحليل النفسي يؤخذ الواقع الموضوعي بالحسبان فقط كحقيقة أنتولوجيـة. ومـن الناحيـة المعرفية، ليس من الهام عند فرويد، الواقع نفسه، بقدر ماهو هـام إدراك الانسـان لهـذا الواقـع. لـذا إن نظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسـي لاتقـوم، بالنسبة إلى العـالم الخـارجي، علـى الكشـف عـن طبيعتها الجوهرية، بل على دراسة الظواهر عندما يتمّ إدراكها من قبل الفرد، وعندما تجد انعكاسـاً لهـا في النفسية البشرية. وهنا تتكشّف نقاط تماسّ مشتركة بين نظرية المعرفة القائمـة علـى التحليـل النفسـي والنظرية الكانتية.

قبل كل شيء، هذا يتناول الفهم الكانتي لمسألة أن إدراك العالم غير متطابق مع ما هـو مـدرك وغـير خاضع للمعرفة. ومن المعروف أن تصوّرات «كانت» عن الأشياء «في ذاتها» و«لذاتها» قد انبثقت مـن مثـل هذا الفهم. هذا وتقوم نظرية المعرفة الكانتية على مثل هـذا التميـيز بـين مكوّنـات العـالم الخـارجي. وفي نظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي، ينتقل هذا المبدأ النظري الكـانتي إلى عمـق النفـس البشـرية. ويميّز فرويد بين إدراك المعرفة والعمليات النفسية اللاواعية كموضوعات لهذه المعرفة.

لذا، خلافاً لـ«كانت» الذي يركز الاهتمام على الأشياء في «ذاتها» و«لذاتهـا»، فـإن مؤسـس التحليـل النفسي يركز على الكشف عن الصلات المتبادلـة بـين الإدراك الخـارجي والإدراك الداخلـي. ويتبيّـن أن الإشكالية المعرفية، في فلسفة التحليل النفسي، تدور نحو الداخل إذ أن السؤال التقليدي حول العلاقة بين الكينونة والوعي تحلّ محلّه قضية الصلة المتبادلة بين الوعي واللاوعي. ويهتمّ فرويد بمسألة غير مرتبطة بفهم العالم الخارجي بقدر ما هي مرتبطة بمعرفة اللاوعي النفسي وبالأفعال غير المدركة للنشاط البشري.

إن المبدأ النظري الأساسي في نظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسـي، يكمـن في اعـتراف فرويـد بأن النفسي، مثله مثل الفيزيائي، «ينبغي أن لايكون، بالفعل، وبصورة مؤكدة لابدّ منهـا، كما هـو يبـدو لنا»(٥٥). ولكن كيف هي ممكنة اللاوعي النفسي، مادامت، حسب تعبير مؤسس التحليل النفسي «غـير معروفة لنا في جوهرها الداخلي بصفتها واقعاً حقيقياً للعالم الخارجي»(٥٦). ولايبـدو صعبـاً علـى فرويـد الرد على هذا السؤال، حسبما يتراءى مـن الوهلـة الأولى. وليسـت المسـألة قائمـة علـى أنـه لايفهـم كـل الصعوبات المتوضعة على طريق معرفة اللاوعي.

على العكس، يدرك مؤسس التحليل النفسي أن الكشف عن مضمون اللاوعي هو مهمة على غاية مـن الصعوبة. بيد أنه يظن مـن الضـروري، في ظـل معرفـة الواقـع المـادي، إدخـال تعديـلات علـى الإدراك الخارجي لهذا الواقع لأن الإدراك غير متطابق مع ما هو مدرك مثلما هو إدراك الواقع النفسي على حـد سواء، إذ يقومان على حتمية تصحيح الإدراك الداخلي وتعديله. زد على ذلك، إن فرويد ينطلـق مـن أن تعديل الإدراك الداخلي هو قضية على قدر الامكان، وأما الشيء الرئيسي فهو أكثر بساطة بالمقارنـة مـع التعديلات المدرجة في أثناء إدراك الواقع المادي لأن «الموضوع الداخلـي» «حسـب كلماتـه» يمكـن إدراكـه بصورة أسهل من إدراك العالم الخارجي»(٥٧).

وبالطبع، يمكن عدم الموافقة على الزعم الأخير لمؤسس التحليل النفسي نظراً لأن الممارسة الفعلية تبيّن أن عالم اللانسان الداخلي ليست معرفته أسهل من معرفة الواقع المادي المحيط به على الاطلاق. إذ أن فرويد ينطلق من أنه «يمكن، في نفس الانسان، أن تحدث ظواهر، معروفة بالنسبة إليه، وإن كان من الممكن أن لايعرف شيئاً عنها»(٥٨). وينبغي أخذ هذا الظرف بعين الاعتبار، عند تبيان جوهر نظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي.

وفي توجهّه إلى الواقع النفسي، حاول فرويد الإجابة عن السؤال الأساسي والذي ينتصب، بهذا الشكل أو ذاك، أمام نظرية المعرفة التحليلية النفسي. كيف يمكن التوصّل إلى معرفة اللاوعي؟ وقد أتعب فلاسفة كثيرون رؤوسهم، دون جدوى، في إقرار هذه المسألة. لذا من الهام معالجة كيف وبأية روح يسعى فرويد إلى إدراك قضية معرفة اللاوعي وفيم تكمن ماهية رد التحليل النفسي على السؤال المطروح تقليدياً حول إمكان فهم ما هو موجود وراء حدود وعي الانسان وإدراكه.

إن إدراك مسألة معرفة اللاوعي تبدأ، عند فرويد، من محاكمات عامة حول المعرفة كما هي. فهو، مثله مثل أكثرية الفلاسفة، يعتقد أن المعرفة البشرية بأسرها، مرتبطة، بشكل أو بآخر، بالوعي. وباختصار، إن المعرفة تنتصب، دائماً بصفتها معرفة مشاركة. لذا ينطلق من أن اللاوعي لايمكن إدراكه إلا بجعله واعياً. ويذكر فرويد: «حتى اللاوعي يمكننا إدراكه فقط عن طريق تحويله إلى حالة الوعي»(٥٩). ولكن، بما أن فرويد يقف ضد الفلسفة الكلاسيكية حول الوعي، فإنه ينتصب أمامه السؤال التالي: بأية صورة يعتبر ممكناً تحويل اللاوعي إلى الوعي فيما إذا كان هو، في حدّ ذاته، لايعتبر معرفة مشاركة، وماذا يعني أن تجعله واعياً شيئاً ما؟

بالطبع، يمكن جواز القول إن العمليات المدركة الجارية، دون وعي، في أعماق النفس البشرية، تصل إلى سطح الوعي، أو على العكس، إن الوعي يخترقها بصورة لايمكن إدراك كنهها. بيد أن هذا لايساعد في الرد على السؤال المطروح لأن الامكانين، حسب فرويد، لايعكسان وضع الأشياء الفعلي. ومن أجل الخروج من هذا المأزق، يحاول مؤسس التحليل النفسي استقصاء إمكان ثالث لنقل العمليات الداخلية إلى المجال الذي يفتح فيه الباب رحباً لإدراكها.

إن هذه الامكانات يستقيها فرويد بالارتباط بالحل الذي اكتشفه والمماثل لما كان «هيغل» قد تحدث عنه، في حينه، والذي أفصح عن فكرة نابهة وثاقبة مفادها أن الإجابة عن الأسئلة التي تتركها الفلسفة دون جواب إنما تكمن في أنها ينبغي أن تطرح بصورة مغايرة. ودون الاستشهاد أو الاستناد إلى «هيغل»، يتصرف مؤسس التحليل النفسي بهذا الشكل بالذات. فهو يعتقد أن السؤال التالي: «بأية صورة يصبح شيء ما واعياً؟» من الأجدى التعبير عنه في صيغة أخرى: بأية صورة يصبح شيء ما، ما قبل الوعي؟». وبما أنه يقرن (ماقبل الوعي) مع الاطار الكلامي اللفظي للتصورات اللاواعية، فإن الجواب، أيضاً، عن السؤال الذي صيغ من جديد، يصبح كما يلي: إن شيئاً ما يصبح في عداد ما قبل الوعي عن طريق «الارتباط مع التصوّرات اللفظية ذات العلاقة»(٦٠). وقد انبثق هذا الجواب، بصورة منطقية، من استيعاب فرويد لخصوصية منظومات اللاوعي، وما قبل الوعي، والوعي الذي يفرزهما.

لا تعتبر التصورات الواعية واللاواعية وما قبل الواعية، عند فرويد، «تسجيلات» لمحتوى واحد في المنظومات النفسية المتباينة، إذ أن الأولى تتضمن تصورات مادية مصاغة بصورة لفظية، والثانية هي المادة التي تظل مجهولة، أي غير مدركة، ومكونة من تصورات مادية بحتة، والثالثة هي إمكان الدخول في رابطة التصورات المادية مع اللفظية. وانطلاقاً من كل هذا، إن عملية «إدراك» اللاوعي في نظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي، تنتقل من مجال الوعي إلى ما قبل الوعي.

لكن بما أن الوعي، عند فرويد، من الناحيتين الديناميكية والموضعية، ليس سوى لاوعي «منزاح» فإن الحديث، في فلسفة التحليل النفسي، يدور، وبالذات، حول اللاوعي «المنزاح» علما أن هذا لا يجري في الوعي بل في «قبل الوعي». ويفترض أن يتحقق هذا النقل بطرائق مصاغة على أساس التحليل النفسي، عندما وعي الانسان، كما لو كان يظلّ في مكانه، واللاوعي لايرتفع، مباشرة، إلى درجة الوعي، وإن الأنشط هو منظومة ما قبل الوعي التي تتجلى في إطارها، امكانات تحول اللاوعي «المنزاح» إلى ما قبل ـ الوعي.

إن عملية «إدراك» اللاوعي تقترن، في فلسفة التحليل النفسي، مع امكانات التقاء التصورات المادية مع التراكيب اللغوية المعبّر عنها في صيغة لفظية كلامية. ومن هنا جاءت تلك الأهمية الكبيرة التي أضفاها فرويد، في نظرية التحليل النفسي وتطبيقاتها، على دور اللغة والتراكيب اللغوية في الكشف عن السمات الجامعة لحالة اللاوعي. ولكنها مسألة أخرى عندما رأى، من وراء الآراء اللفظية، ديناميكة المعاناة الفردية، في الوقت الذي تقف فيه خلفه على الدوام، كما في الواقع، حسب رأي «م. م.باختين الصائب» الدينامية الاجتماعية للعلاقة المتبادلة بين الطبيب والمريض»(٦١).

بيد أن هذا هو جانب واحد، شكلي، لنظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي، والمرتبط بإدراك إمكانات نقل اللاوعي «المنزاح» إلى مجال ما قبل الوعي. ويقوم الجانب الأخر على التفسير المتميز، الذي يقوم به فرويد، لطبيعة التصورات الكلامية المنطقية لإدراك اللاوعي من خلال الحلقات الوسيطة لما قبل الوعي. هذا ويطرح فرويد مسلمة حول التصورات الكلامية بصفتها شيئاً من آثار الذكريات، لأن كل كلمة، حسب قناعته، ليست، في نهاية المطاف، سوى «بقايا ذكريات الكلمة المسموعة»(٦٢). وعلى هذا الأساس تقوم نظرية المعرفة التحليلية النفسية على الاعتراف بوجود مثل هذه المعرفة في الماهية البشرية، هذه المعرفة التي لايعرف، هو نفسه، شيئاً عنها، مادامت سلسلة الذكريات حول أحداث الماضي الفعلية، التي كان لها مكان، في وقت مضى، في حياة الفرد أو في تاريخ تطور الجنس البشري، لم تسترجع.

إن جوهر نظرية المعرفة التحليلية النفسية قد تمّ التعبير عنها، بكل جلاء، في آراء فرويد نفسه، والذي بموجبه «يمكن أن يصير واعياً، فقط، ماكان، في وقت مضى، إدراكاً واعياً...»(٦٣). وبناء عليه، لاتصير معرفة اللاوعي، في فلسفة التحليل النفسي، شيئاً آخر سوى استذكار واستعادة للمعرفة القائمة سابقا، في ذاكرة الانسان. ويتبيّن أن الوعي المفهوم، من ناحية التحليل النفسي، هو إحياء للمعرفة ـ الذكرى المنزاحة في «قبل الوعي» بسبب عدم رغبة الانسان أو عدم قدرته على تشخيص تلك الميول والرغبات الداخلية التي تقترن، في حالات غير قليلة، مع قوى شيطانية ما، غريبة على الفرد بصفته ماهية اجتماعية وثقافية وأخلاقية، هذه الميول والرغبات الكامنة وراء اللغة الرمزية لحالة اللاوعي. هذه هي الخصوصية الأساسية لنظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي، والتي طرحها فرويد بهدف وصف السمات الجامعة للحالة اللاواعية النفسية وشرحها.

تعتبر محاكمات فرويد حول ضرورة استعادة الذكريات السابقة في ذاكرة الانسان، إعادة انتاج، من حيث الجوهر، لمقولة «أفلاطون» عن «الأنامنيسيس» (الذكريات). وبالفعل، نلحظ في تفسير هذه المسألة، تماثلاً مدهشاً بين فرضيات التحليل النفسي الفرويدية وأفكار «أفلاطون» الفلسفية. ومن المعروف أن مقولة «أفلاطون» بصدد المعرفة قد بنيت على تلك المقدمة بأن معرفة غامضة كامنة في نفس الانسان مسبقاً، ينبغي تذكرها وجعلها هدفاً للوعي. ورأى «أفلاطون» أن «إدراك هذه النقطة إنما يعني، بالذات، تذكرها»(٦٤) و«استعادة المعرفة التي هي ملك لك»(٦٥).

يتمسّك فرويد أيضاً بنظرات مماثلة إذ يفترض أن المعرفة «ممكنة بفضل آثار الذكريات»(٦٦). وينطلق «أفلاطون» من أنه تحيى في الانسان الذي لايعرف شيئاً ما: «تحيى آراء صحيحة بصدد الأشياء التي لايعرفها...»(٦٧). وإن مؤسس التحليل النفسي يكرّر، حرفياً، الرأي ذاته، مسجّلاً أنه رغم أن الانسان لايعرف أبداً الظواهر الكامنة في أعماق النفس البشرية، فهي، مع ذلك، «في جوهرها، معروفة بالنسبة إليه»(٦٨).

إذا كانت مقولة «أفلاطون» حول المعرفة قد بنيت على استذكار المعرفة التي كانت موجودة على شكل أولي من الأفكار المطروحة دون تجربة، فقد ورد، في نظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي، حول تراث تاريخ نشوء الانسان وتطوره النوعي والمخططات الموروثة، والتي تتوضع الظواهر الحياتية، تحت تأثيرها، في نسق معين»(٦٩). ومختصر القول، إن المسلمات النظرية المبدئية المتوضّعة، في أساس التعاليم الأفلاطونية الايستيمولوجية ونظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي، إن كل هذه الأمور، إذا كانت غير متماثلة، فهي، في كل الأحوال، متشابهة للغاية. ويقوم الفرق، فقط، في أن «أفلاطون» ينطلق من مقدمات وجود النفس العالمية الموضوعية والتي يتجسد عالمها الشيئي من النفس البشرية، في صور مثالية، بينما كان فرويد يركز الاهتمام على التصورات المادية المعبر عنها «بلغة» اللاوعي الرمزية والتي كان يتخفى وراءها شيء من التشكيلات التركيبية والنشوئية التي ظهرت في أثناء التطور التدرجي للجنس البشري.

في حالات غير قليلة يتم، في أدبيات التحليل النفسي، الدفاع عن وجهة النظر التي تملك مسلّمات فرويد النظرية حول اللاوعي النفسي وإمكانات إدراكه، بموجبها، تطبيقاتها السريرية. بيد أنه يهمل، في هذا السياق، ذاك الظرف وهو أن التطبيقات السريرية نفسها والعائدة إلى مؤسس التحليل النفسي قد استندت إلى نظريته حول المعرفة والقائمة على عناصر التحليل النفسي. وفي واقع الأمر، إذا كانت إحدى المهام الأساسية للعلاج النفسي تقوم على إزالة فقدان الذاكرة وذلك بإملاء الفوارغ في الذكريات والتي تخص البشر الذين يعانون من اضطرابات نفسية حيث أن مرضى الأعصاب، كما يرى فرويد، «مقطوعة عندهم الصلات التي يجب أن تؤدي إلى إعادة الذكريات واحيائها»(٧٠)، فإن مثل هذا التوجه للتحليل النفسي كان ينبثق، مباشرة من التجاوزات النظرية وتصورات فرويد التحليلية النفسية بأن «العصاب هو نتيجة لنوع من عدم معرفة العمليات النفسية التي ينبغي معرفتها»(٧١).ومختصر القول، على هذه المقدمات النفسية بالذات، بنيت التطبيقات السريرية للتحليل النفسي» وهدفها مساعدة الجهل المرضي لدى المريض»(٧٢). وعليه، تعتبر نظرية المعرفة التحليلية النفسية، من الناحيتين النظرية والسريرية على حدّ سواء، جزءاً هاماً من التصورات الفرويدية حول اللاوعي النفسي.

ومن وجهة نظر فرويد، تبدو عملية المعرفة عند الانسان الطبيعي والرشيد، كما لو كانت تسير من تلقاء نفسها، بصورة آلية. وفي حالات الضرورة يمكنه، دوماً، استعادة أحداث الماضي في ذاكرته، بينما هو سائر، بنظرة مفكّرة، متتبعاً آثار الذكريات. وهو، حتى لو كان لايدرك مساراته النفسية الداخلية، ولايفهم مغزى مجريات الأمور، ولايرى الروابط المنطقية بين الماضي والحاضر، فإن هذا الأمر لايجثم، بأي حال من الأحوال، على نشاطه الحياتي لأن كل الأوضاع النزاعية المحتملة تجد الحلول لها على مستوى التصورات الرمزية الفاعلة، بنشاط، في الأحلام أو الابداع الفني والتي لاتسبّب أية انفعالات سلبية. وأما بالنسبة إلى مريض الأعصاب الذي تكمن حالته النفسية ضمن سلطة اللاوعي «المنزاح» فهذه مسألة أخرى، إذ، في هذه الحالة، تكتسب الأوضاع النزاعية صفة المظهر الخارجي للحلّ فحسب. وبالفعل، تتحطم، عند مريض الأعصاب، الصلات المنطقية بين الماضي والحاضر، وبالنتيجة تصبح حالة

عدم المعرفة عند المريض هي العلة السقيمة لأن مغزى مجريات الأمور والموجبات التي تولّد الاضطرابات الداخلية، تنسل من وعيه.

يرى فرويد أنه، منأجل تحويل هذه الحالة من عدم المعرفة بالمرض إلى معرفة طبيعية ونقل اللاوعي «المنزاح» إلى ما قبل الوعي، ومن ثم إلى الوعي، من الضروري استعادة الصلات الداخلية ومساعدة مريض الأعصاب في توضيح فحوى ما يجري، مع إيصاله إلى حالة من إدراك الأسباب الحقيقية للمرض والألم. ومن حيث المبدأ، إن كل هذه الأمور ممكنة لأنه لاشيء اختياري وعرضي وغير محدد في نفسية الانسان. ويعتقد فرويد أن كل فعل نفسي وكل عملية لاواعية لها مغزى محدّد وتتضمن صلات لها مدلولاتها، ويشكل استجلاؤه، مهمة لها قيمتها في فلسفة التحليل النفسي.

لذا إن فلسفة التحليل النفسي، خلافاً للمنظومات الفلسفية التقليدية والتي تركز على دراسة الدوافع الخارجية المؤثرة في الانسان والمكتشفة في أثناء التجربة الحياتية المباشرة، تتجه نحو دراسة العلل والمسببات الداخلية التي تساعد على ظهور عدم المعرفة المرضية (الباتولوجية)، وتبيان مغزى الأفعال والصلات الداخلية اللاواعية والمتوضّعة فيما بين العمليات اللاواعية. ومن هنا يبرز أحد الأحكام النظرية الأساسية الأكثر أهمية في نظرية التحليل النفسي المعرفية والكامنة في تثبيت أن «تحديد المغزى والصلة هو (الموتيف) المكتمل كلياً والقادر على توجيهنا إلى أبعد مما تقوم به التجربة المباشرة»(٧٣).

هذا، ويفهم فرويد المغزى أنه الهدف، والاتجاه، والنية لدى كل فعل نفسي، وموقعه وأهميته بالنسبة إلى العمليات النفسية الأخرى. لذا، إن كل المظاهر اللاواعية وغير محددة المعالم للوهلة الأولى، تشكل، في فلسفة التحليل النفسي، هدفاً للدراسة والبحث. ويعتبر الكشف عن هذه المظاهر وقيمتها، هاماً من وجهة نظر التحليل النفسي المعرفية. عدا هذا، إذا كان الاهتمام في المنظومات الفلسفية التقليدية قد توجّه، بصورة رئيسية، إلى الظواهر البعيدة المدى وذات القيمة الفائقة والمعبر عنها بسطوع، ففي فلسفة التحليل النفسي ينزاح التركيز إلى مستوى دراسة «نفايات الحياة» التي لم تستدع، سابقاً، أدنى اهتمام جدّي لدى الباحثين، بسبب لاجاذبية المواضيع، أو ضآلة نفاذ وجريان بعض العمليات النفسية التي لم يشكل إدراكها، أية قيمة لأجل استيعاب كينونة الانسان في العالم.

ويعتقد فرويد أن اللاوعي النفسي، في هذا الميدان بالذات يمكن إدراكه، وبالتالي إن استجلاء المغزى الحقيقي للأفعال اللاواعية، لامعنى له دون توجيه أقصى درجات الاهتمام المثابر نحو الحياة اليومية للكائن البشري. يقول فرويد، إن «المظاهر الأكثر ضآلة، وكما يقال النفايات من عالم الظواهر، تشكل المادة التي يعمل التحليل النفسي على أساسها»(٧٤). وهذه المادة هي، قبل كل شيء، الأحلام والأفعال الخاطئة، سواء أكانت زلة قلم أو زلة لسان، ونسيان الأسماء ومختلف أنواع الاحتفالات والمراسم الجارية يومياً، وباختصار كل ما يعود إلى حياة البشر اليومية.

إن استيضاح مغزى «الموتيفات» اللاواعية عند الانسان وميوله وبواعثه المستترة عن وعيه وغير المفهومة إطلاقاً بمقتضى اللغة الرمزية لحالة اللاوعي النفسي ذاته، إن كل هذا يتحقق، وبالذات، حسب قناعة فرويد، وبالتنقية المتناهية في دقتها «لنفايات الحياة» بغية الوصول، بالتدريج، إلى الأساس الأولي للوجود البشري بتراكيبه المتوضعة تاريخياً، ورمزيته المجازية المتميزة، وقيمته المعنوية المجازية.

وهو نفسه، يحاول إيجاد قائمة كلمات لمعجم خاص فيه ترجمة المعاني الرمزية اللاواعية إلى لغة الوعي العادي. وبهذا الصدد ذكر «س. تسفايغ» أن فرويد، مثله مثل علماء المصريات الذين استخدموا جدول «روزيتا» بعد صياغة قاموس خاص به وقواعد للغة اللاوعي بغية «فهم تلك الأصوات التي تدوي من وراء كلماتنا ووعينا...»(٧٥).

إن رؤية البيت، مثلاً، في الأحلام أو في الهلوسات، يجري تقويمها، وفقاً للمعجم الفرويـدي، كرمـز لصورة الانسان. إذ أن البيت، بجدرانه الناعمة، هو صـورة الرجـل، والمبنـى مـع الشـرفة، وغيرهـا مـن البروزات، هي صورة المرأة. الرقم «ثلاثة» - الأعضاء الجنسـية الذكريـة... الخ ... أي أن كـل الرمـوز في المعجم الفرويدي، لها سياق جنسي. لذا إن فض رموز لغة اللاوعي، في فلسفة التحليل النفسي، ينطـوي على استقصاء الجـذور الجنسية الكامنـة في أسـاس نشـاط الانسـان، المحـرك. وإن البحـث عـن مغـزى العمليات النفسية الداخلية يختتم بالإشارة إلى الميول والانجذابات الجنسية العميقة التي تحدّد، مسـبقاً، الأمر كما لو كان مجموع تصرّفات البشر إنما يحدث في الحياة الفعلية. وكما يؤكد فرويد «يتبيّن أن الميول التي يمكننا رصدها، إنما تعود إلى (آيروس)...»(٧٦).

إذا كان التوجه إلى دراسة، «نفايات الحياة» يشكّل إحدى السمات المميزة لنظرية المعرفـة التحليليـة النفسية، فإن سمتها الأخرى تتلخّص في تنزيل الحاضر إلى الماضي. فالتنقيبات الآثاريـة (الأركيولوجيـة) في النفس البشرية ليست، في فلسفة التحليل النفسي، شيئاً آخر سوى إجراء بحثـي للطـابع التـنزيلي، والذي تتحقق معرفة اللاوعي بموجبه، بالغوص في عمق الكينونة البشرية. ويتبيّـن أن «التحليـل النفسـي لايمكنه تفسير أي شيء من الحاضر دون حصره في شيء ما من الماضي»(٧٧).

وإن هذا الماضي، عند فرويد، إن هو إلا تلك الطفولة المبكرة لانسـان، شـخص مـا، وحـده، ولحالـة بدائية للجنس البشري في آن معاً. وكانت دراسـة الأحـلام وتفسـيرها، حسـب قناعـة مؤسـس التحليـل النفسي، الوسيلة الهامة «لمعرفة اللاوعي»(٧٨)، وهي تبيّن، بجـلاء، منـابع رغبـات الانسـان اللاواعيـة والتي تعود، في جذورها، إلى المـاضي. ويذكـر فرويـد: «إن عمـل الأحـلام يعـود بنـا إلى أزمنـة مـا قبـل التاريخ، إنه الفترة الفردية ما قبل التاريخ، الطفولة. وثانياً، بما أن كل فرد، في طفولته، يكـرّر، بشـكل أو بآخر، وباقتضاب، تطور الجنس البشري، فهو العصر البشري ما قبل التاريخي»(٧٩).

وفي نهاية المطاف، يتبيّن أن نظرية المعرفة التحليلية النفسية، تستند إلى المسلمة الفرودية التي يعتبر مصدر اللاوعي، بموجبها، شيئاً ما طفيلياً. لذا إن فلسفة التحليل النفسـي تعـالج اللاوعـي المـنزاح عنـد الكبار، من خلال رغبات الانسان وميوله التي لاتزال موجودة في الطفولة. «إنها، دائماً، رغبات ناشطة، وكما يقال خالدة، لمجالنا اللاواعي والتي تذكرنا بالعمالقة الأسطوريين الذين تجشـم علـى كـاهلهم، مـن قديم الأزل، كتل جبلية ثقيلة كانت الآلهة قد وضعتها عليهم، في وقـت مـن الأوقـات، والذيـن يثـيرون الدهشة إلى يومنا هذا، بحركات عضلاتهم. وتتسلل هذه الرغبات من ذاتها، من الطفولة...»(٨٠).

يقرن فرويد، في تعامله مع طفولة شخص علـى حـدة، ومـع البشـرية ككـل، ميـول الكـائن البشـري اللاواعية الأولى، مع الجوانب الجنسية في الأسرة وفي الجماعـة البدائيـة. وكـل شـيء ينحصـر في «عقدة أوديب» التي، كما يعتقد فرويد، تعلمنا عن حالها، بعد ظهورها في درجات متباينة من تطـور الحضـارة البشرية، وفي حياة المعاصرين أيضاً بسبب وجود «الهو» اللاواعي في تركيب الفرد وفي النفسـية البشـرية، وعلى أسـاس هـذا «الهـو» يحـدث «الـترتيب المثلـث للعلاقـة الأوديبيـة» (الأب ـ الأم ـ الطفـل بوضعـه الازدواجي تجاه الوالدن) والأنا العليا بصفته «وريث عقدة أوديب»(٨١).

وبناء عليه يكتمل إدراك اللاوعي بالكشف، فيه، عن «عقدة أوديب»(٨٢)، عن تلك الميول الجنسـية الأولى التي تكون تحت تأثيرها، كما لو كان يجري تصميم النشاط البشري بمجموعه. ويتضـح أن نظريـة المعرفة التحليلية النفسية متشبّعة بتخفيض مزدوج، أولاً حصر كل الحاضر في الماضي، وثانياً حصـر كـل مظاهر نشاط الانسان الحياتي في ميولـه الجنسية. ومـن هنـا ينبـع الغـرض الأسـاسـي لفلسـفة التحليـل النفسي المتكوّنة في معالجة وجود الانسان في العالم من خلال هذا التخفيض المزدوج.

يبدو، من الوهلة الأولى، أن الكشف عن ميول الانسان الشهوانية كأولى مصادر الكينونة البشرية، هو ذاك العمل الفرويدي الثابت والقائم على نظريته التحليلية النفسية حول المعرفة. وقد بدا أن فرويد، بالفعل، عن طريق التفكيك الدقيق للغة اللاوعي الرمزية وتبيان المغزى الصريح للأفعال النفسية، يتوصل إلى نتائج معينة تتناول إدراك كينونة الوجود البشري. ولكن، في واقع الحال، يتجلى كل شيء بصورة أخرى. إذ أن مؤسس التحليل النفسي لا «يكشف» ميول الانسان الشهوانية من حيث أنها تتكشف لديه في أثناء معرفة اللاوعي، بقدر ما تتكشف لديه من حيث أنه، قبل عمله البحثي، أخذ يدرس هذه الميول باعتبارها مسلّمة أولية لذاك الفهم المسبق الذي يصير محوراً منهجياً لفلسفة التحليل النفسي كلّها.

تؤثر «دائرة التحليل النفسي»، أيضاً، في نظرية المعرفة التحليلية النفسية، لأن هذه النظرية حول اللاوعي، والتي أتاحت لفرويد المجال لتبيان الطبيعة الشهوانية لميول الانسان، كان قد طرحها وصاغها بعد أن حصلت فرضية «عقدة أوديب» في تعاليم التحليل النفسي على وضعية ذاك الأساس الذي شيّد عليه بنيان فلسفة التحليل النفسي. لذا ليس من شيء يدعو للعجب من أن النتائج النهائية لعمل فرويد البحثي قد تطابقت مع افتراضاته الأولى في التحليل النفسي بصدد طبيعة اللاوعي وكينونة الانسان في العالم. ولعله الأفضل، بهذا الصدد، النطق بكلمات فرويد نفسه الذي ذكر ذات مرة: «ما أسهل إيجاد ما تبحث عنه وبم يمتلىء هو نفسه»(٨٣).

وفي أثناء استيعاب أنتولوجية الكينونة البشرية، وقف فرويد ضد تلك المفاهيم الفلسفية التي كان النفسي فيها يتطابق مع الوعي. وعند معالجة الاشكالية المعرفية عمق تصوراته حول اللاوعي النفسي طارحاً فلسفة التحليل النفسي في مواجهة النظرات التقليدية إلى النشاط البشري حيث أن الحالة الشعورية لم تؤخذ بالحسبان وإن تصرف البشر كلّه قد انبثق من أوضاعهم العاقلة. وفي هذا السياق، إن موقف فرويد التحليلي النفسي يذكرنا، إلى حد كبير، بتأملات «فورباخ» الفلسفية حول ماهية الانسان.

من المعروف أن «فورباخ» طرح فلسفة «جديدة» يتوسط مركزها الشعور الشهواني. وكان المبدأ الأساسي في تلك الفلسفة هو التأكيد على أن الانسان هو، قبل كل شيء، كائن شهواني، شعوري، وإن سرّ المعرفة «مركَز في الشعور الشهواني»(٨٤). وبهذا الصدد كان «فورباخ» يلحّ على القيمة الكبيرة للحب كما هو، ومن ضمنه الظواهر الجنسية، في حياة الانسان. وذكر أن «الحب هو الجموح الاندفاعي، وإن هذا الجموح وحده هو علامة على الكينونة»(٨٥). هذا وتقوم فلسفة التحليل النفسي، أيضاً، على الاعتراف بالبدايات الشهوانية عند الانسان كمحور جوهري يجري حوله تنظيم سائر ميوله وانجذاباته اللاواعية. وإن هذه البداية الشهوانية بالذات، والمبحوثة من خلال الشهوة البشرية والميول الجنسية، كان فرويد قد استنبطها من تحليل «نفايات الحياة» وإدراك اللاوعي.

وإذا كانت فلسفة «الشهوة» عند فورباخ» هي محاولة لمجابهة المنظومات الفلسفية السابقة حيث كان الانسان يتم فهمه ككائن مفكر، ففي فلسفة التحليل النفسي الفرويدية، إن الشهوانية المرهفة إلى حدّها الأقصى لم تكن مجرد نقيض لحالة إضفاء صفة الاطلاق على الانسان، بل أيضاً صعدت إلى مستوى المقولة الأولية المخصّصة لشرح العمليات النفسية الجارية في أعماق النفس البشرية، وفي تاريخ تطور البشرية وظهور القواعد والالتزامات الأخلاقية للثقافة، وخلق القيم الفنية في المجتمعات ومؤسساتها الاجتماعية على حدّ سواء.

إن التصورات والمفاهيم الفرويدية، حول الميول والانجذابات اللاواعية كقوة محركة تجدد، مسبقاً، النشاط البشري، هي، في حد ذاتها، ليست اكتشافاً ما، بالنسبة إلى الفلسفة. إذ أن كثيراً من مفكري

الماضي كانوا قد بحثوا مسألة ميول الانسان وانجذاباته كشيء أولي وأساسي في الكينونة البشرية. فمثلاً، كان «سبينوزا» يرى أن الانجذاب يشكل الجوهر المكنون للماهية البشرية، والذي، بفضله بالذات، يتحقق الحفاظ على الانسان كنوع وجنس.

كانت إشكاليات الميول والانجذابات قد لفتت انتباه كلاسيكيي الماركسية، أيضاً. إذ أكد «كارل ماركس» أن الانسان مفطور على القوة الطبيعية الموجودة في داخله «على شكل ميول شديدة»(٨٦). وبهذا الصدد، عالج «ماركس» و «أنغلز»، بصورة خاصة، مسألة ما تمثله ميول الانسان وانجذاباته. فهما قد اتخذا موقفاً انتقادياً من تلك النظرات التي كانت ميول الانسان، بموجبها، تفسر كشيء ما شيطاني، وليست كميول طبيعية تخص الكائن البشري الحي. وقد كتب «ماركس» و«أنغلز» أن «المسيحية، لهذا السبب بالذات، أرادت تحريرنا من سيطرة الجسد ومن «الانجذابات الشديدة كقوة محركة» بحيث كانت تنظر إلى جسدنا وميولنا الشديدة كشيء ما غريب عنا»(٨٧). لقد وقف فرويد أيضاً، ضد مثل هذا الطرح المسيحي. ولكن إذا كان «ماركس» و «أنغلز» قد اقتربا من إدراك ميول الانسان وانجذاباته من ناحية الكشف عن طبيعتها العادية وذاك التطور الفظّ، والوحيد الجانب، والذي اشترطته ظروف حياة الانسان المادية، فإن فرويد قام بمحاولة، ثانية، وإن كانت بشكل آخر، لاحياء الاتجاه نحو دراسة الميول كقوة محركة للسلوك البشري، مع فرق واحد فقط هو أنه، خلافاً لبعض منظومات الماضي الفلسفية حيث الميول يتم إدراكها كقوة ما سماوية، تتخذ الميول والانجذابات البشرية عنده، سمات محسوسة موصولة، أرضاً، بالشهوة والرغبة الجنسية.

وفي واقع الحال، أظهر كلاسيكيو الماركسية أن ميول الفرد، في إطار تطوره العضوي، يمكنها أن تتخذ ذلك الطابع وحيد الجانب، مثل تفكيره. وإن مثل هذه الانجذابات، كما ذكر كلاسيكو الماركسية، «تتجلى بصورة عاصفة وتعسفية بحيث تعمل، بفظاظة، على إزاحة الميول العادية الطبيعية، بحيث يؤدي هذا الأمر إلى التشديد اللاحق لسلطتها على التفكير»(٨٨). وكما نرى، تأمل «ماركس» و«أنغلز»، حتى قبل فرويد، في مسألة إزالة الميول الطبيعية التي تتخذ مثل هذا الطابع من التطور الذي تؤثر، في ظله، تأثيراً محدداً وملموساً، في الانسان وتكتسب السلطة على الوعي. وهنا، لفت الانتباه، أيضاً، إلى جوانب أخرى من اللاوعي. وهكذا، ذكر «ماركس»، مثلاً، أن رأي الانسان وحكمه يمكن أن يغشاهما الظلام «عن وعي أو دون وعي»(٨٩). ولكن، خلافاً لفرويد الذي نقل التركيز على اللاوعي «المنزاح» وعلى الميول والانجذابات، كما هي ودون أية علاقة بظروف معيشة حامليها، فقد طرح «ماركس» و«أنغلز» بكل حدّة، مسألة معالجة ميول الانسان في سياق الوجود الفعلي للبشر. وقد أكّدا: «هل يصير الانجذاب متحجرا أم لا؟ أي هل يمتلك سلطة استثنائية علينا بحيث لاينفي التطور اللاحق أن يكون متعلقا بمدى إرضاء الظروف المادية والحياتية «الدنيئة» لهذه الميول والانجذابات، ومن جهة أخرى تطوير مجموع هذه الميول أم لا»(٩٠).

لا يجوز القول إن فرويد قد تحرّر كلياً من معالجة الظروف الحياتية التي يتحقّق، في ظلها، إرضاء ميول الانسان وانجذاباته، إذ أنه يقرن الأهواء البشرية مع الثقافة، معتبراً أن الالتزامات الثقافية المعاصرة بالذات هي التي تؤثر تأثيراً سقيماً في العديد من البشر الذين ينقذون من الواقع» «الذي لايحتمل» بـ«الهروب إلى المرض». بيد أن فلسفة التحليل النفسي كانت موجّهة نحو تحليل الظروف الملموسة لوجود الانسان في العالم. ففي حالات نادرة يتوجّه فرويد إلى الظروف الاقتصادية لحياة البشر، ناهيك عن أنه، هنا، أيضاً، يوقف التأملات حول هذا الموضوع معتبراً ذاته غير مؤهل لمناقشة هذه المسألة.

فهو، كقاعدة، لا يلجأ إلى كينونة محدّدة تاريخية، لوجود الانسان في العالم، بل إلى الثقافة، بشكل عام، مفترضاً أن كل شكل من أشكال الثقافة مرتبط بسحق أهواء الانسان، وبالتالي تتكون الظروف الملائمة لظهور العصابيات. وأما ما يتعلق بمفهوم الأهواء نفسها، فهنا تتحدد فلسفة التحليل النفسي باقرار الدور الهام لهذه الأهواء في نشاط الانسان الحياتي. إذ أن نظرية المعرفة، التحليلية النفسية، لاتذهب أبعد من إبراز فحوى الأفعال النفسية اللاواعية، المرتبطة بأهواء الانسان والمغلقة على شهواته.

وبالفعل إن فكّ اللغة الرمزية للاوّعي بغية الكشف عن مغزى هذه المظاهر النفسية أو تلك، سواء أكانت أحلاماً أو مختلف أنواع الأفعال الخاطئة، إنما يكتمل بالإشارة إلى الطابع الجنسي لأهواء الانسان اللاواعية. ومختصر القول، هنا بالذات يتوقف نشاط فرويد في البحث والدراسة، لأن إمكانات نظرية المعرفة التحليلية النفسية. كما يتبيّن من الناحية النظرية تستنفد. إذ يذكر أن الأهواء وتحويلها هي النقطة النهائية الموجودة في متناول المعرفة التحليلية النفسية، ومنذ هذه اللحظة تتنازل هذه المعرفة عن مكانها للبيولوجيا»(٩١).

من المعروف أنه جرت في صفوف فلاسفة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نقاشات بصدد ما إذا كانت الاستنتاجات اللاواعية والتصورات والمفاهيم... الخ ... موجودة أم لا. فبعضهم كان يرى أنه يمكن فقط التحدث عن التصورات اللاواعية، إلا أنه لاضرورة لإدراج مفهوم «الاستنتاجات اللاواعية». وآخرون كانوا يعترفون بشرعية هذا وذاك. وإن فرويد، أيضاً، مثله مثل بعض الفلاسفة، يشير أن مثل هذا الطرح للمسألة، بصدد فلسفة التحليل النفسي، ليس غريباً، بل أكثر من ذلك، إذ أن مسلّمات فرويد النظرية ونتائج أبحاثه الختامية قد تطابقت في شيء واحد هو الاعتراف بالأهواء اللاواعية للمحدّدات الرئيسية للنشاط البشري. ومع ذلك، يطرح مؤسس التحليل النفسي أمامه السؤال التالي: إلى أي مدى يعتبر سليماً التحدّث عن الأهواء والميول اللاواعية؟ علماً بأن جوابه عن هذا السؤال غير متوقع إطلاقاً لأنه يؤكد أن «الانفعالات اللاواعية... لاوجود لها»(٩٢).

فيم إذن يكمن جوهر الأمر؟ لماذا يتوصل فرويد إلى مثل هذا الاستنتاج الذي، كما يبدو، يشطب فلسفة التحليل النفسي كلها؟ وبالفعل، لايفكر بالتبرؤ من تعاليمه التحليلية النفسية حول اللاوعي النفسي.

بل، على العكس، تتركّز سائر جهوده النظرية على إدراك اللاوعي بالذات. بيد أن دراسة اللاوعي النفسي، من الناحية المعرفية، لم تجبر فرويد على الاعتراف بالمحدودية المنهجية لنظرية المعرفة التحليلية النفسية فحسب، بل، أيضاً، على التوجه نحو تدقيق ذاك المعنى الذي يدرج عادة، في إطار مفهوم الهوى اللاواعي.

وهنا، يتوصل مؤسس التحليل النفسي إلى استنتاج مفاده أن البحّاثة لايتعامل مع أهواء الانسان، ذاتها، بقدر ما يتعامل مع تصورات معينة حولها، وبالتالي إن المحاكمات حول الوعي واللاوعي، في هذا المجال، اشتراطية اصطلاحية. ويؤكد فرويد: «إنني في حقيقة الأمر، أعتقد أن تضاد الوعي واللاوعي لامكان له في التطبيق بصدد الأهواء. فالأهواء لايمكنها إطلاقاً، أن تكون موضوعاً للوعي. ويمكن أن يكون الموضوع فقط تلك التصورات التي تعكس هذا الهوى في الوعي. غير أن الهوى يمكنه، في اللاوعي أيضاً، ألا ينعكس، بشكل آخر، كما يحدث بواسطة التصوّرات... ومع ذلك لو تحدّثنا عن الهوى اللاواعي أو عن الهوى المنزاح فهو ليس سوى استهانة بالتعبير، لاضرر منها. ويمكننا أن نفهم

من ذلك، فقط، ذاك الهوى المتجسّد في النفسية من جانب التصوّرات اللاواعية، ولاشيء آخر يفهم من ذلك»(٩٣).

وبناء عليه، رغم أن فرويد يلجأ دوماً، إلى مفهوم «الهوى اللاواعي» فإن الحديث يخص، في جوهر الأمر، «التصورات اللاواعية». إن إزدواجية من هذا النوع تتسم بها، على وجه الخصوص، فلسفة التحليل النفسي ككل. أو لنأخذ، مثلاً، مفهوم «الانعكاس» الذي يلجأ إليه مؤسس التحليل النفسي في حديثه عن انعكاس الأهواء، في النفسية البشرية، عن طريق التصورات اللاواعية. فهو يستخدم هذا المفهوم، بصورة نادرة للغاية. وكان فرويد قد أدرجه، في بداية نشاطه النظري، بيد أنه في فترة لاحقة، وفي أثناء صياغة نظرية المعرفة التحليلية النفسي، قد تخلّى عن استخدام هذا المفهوم، وأحلّ مكانه مصطلح «الانزياح». وفي أعمال متأخرة، توجّه، ثانية إلى إشكالية الانعكاس، مفترضاً أنه من المجدي تمييز الاتجاه العام لـ«الانعكاس» عن «الانزياح» الذي، حسب كلماته لايشكّل إلا إحدى الآليات الواقعة تحت تصرّف الانعكاس»(٩٤).

بيد أنه يمكن، في هذه الحالة أيضاً، أن نلحظ، عند فرويد، حالة ازدواجية. فهو، من جهة، يتحدث عن الانعكاس بمعناه الفلسفي العام. ومن جهة أخرى، يستخدم فرويد مفهوم «الانعكاس» لتحديد تلك الطرائق الفنية التي تجد لها مكانا في الأنا وتساعد على إزالة التناقضات الفردية الداخلية والمؤدية إلى العصابيات الموجّهة نحو حماية الأنا من متطلبات الأهواء. وباختصار، وفي ظلّ كلّ مساعي فرويد بالنفاذ، أعمق فأعمق، في جوهر جريان العمليات النفسية وآلياتها، يتحدّد الجهاز المفهوم أو المدرك لفلسفة التحليل النفسي، بعدد كامل من الازدواجيات المؤدّية، حتماً، إلى تلك الحالة التي تصبح فيها المحاكمات الفرويدية، حول اللاوعي النفسي، موضوعاً لتفسيرات متضاربة في أدبيات الأبحاث والدراسات. غير أن كلّ هذا ليس سوى جانب واحد من فلسفة التحليل النفسي، والذي يدّل على غموض معالجتها السطحية، وإن كانت تعاليم التحليل النفسي تثير الاستغراب والعجب بتماسكها وكليتها. وهناك جانب آخر يكمن في أن «استهانات التعبير غير الضارّة» التي يتحدّث فرويد عنها، لاتنكشف بكونها غير ضارّة كما يبدو. فهي تحمل عواقب بعيدة المدى. ولاتنحصر المسألة في أن ازدواجية مفاهيم التحليل النفسي تؤثر، في حالات غير قليلة، في تأويلات التحليل النفسي كما هو.

والأكثر جوهرية هو أنه تبرز المحدودية المنهجية والمضمونية والتي لاتتيح الامكان، في نهاية المطاف، لفهم طبيعة اللاوعي، تبرز من وراء كل حالات الغموض والتحفظات التي تخصّ الجهاز الذكائي لفلسفة التحليل النفسي. وإذا كانت نظرية المعرفة التحليلية النفسية تتحدّد بإبراز الأهواء اللاواعية معترفة بذاك الحدّ الذي لايمكن للمحلّل النفسي، الذي يحاول إدراك مظاهر الانسان اللاواعية، السير أبعد منه، فهذا لايعني أن فرويد قد اعترف فعلياً، باستحالة الكشف عن طبيعة اللاوعي النفسي بوسائل التحليل النفسي؟ وإلى هذ الاستنتاج بالذات، كان مؤسس التحليل النفسي قد اضطر إلى التوصّل إليه.

وهكذا، في أثناء تبيان فحوى المظاهر اللاواعية للنشاط البشري وضع فرويد الرهان على دراسة الأحلام، معتقداً أن هذا هو الطريق الأكثر فائدة والمنطلق الأبعد مدى لفهم طبيعة فعل اللاوعي ومضمونه وآلياته. وكان أول عمل أساسي له هو «تفسير الأحلام» قد تكرّس كلّياً لهذه المهمة، أي لدراسة اللاوعي عن طريق تفسير الأحلام على اختلافها. بيد أن فرويد، في نهاية عمله قد سجّل كيف ينكشف اللاوعي النفسي الفعلي بفضل «معطيات الأحلام بتلك الدرجة الضيئلة بقدر ما ينكشف العالم الخارجي بمؤشرات

أعضائنا الشعورية»(٩٥). وفي فترة لاحقة، حيث تابع صياغة نظريته المعرفية التحليلية النفسية ودراسة الوعي، قد توصّل إلى مثل هذه الاستنتاجات غير المرضية.

وفي واقع الحال، إذا كان فرويد قد وقف ضد التأويلات الميتافيزيكية لحالة اللاوعي، ملقياً باللائمة على الفلسفة السابقة بأنها لم تستطع استيضاح الطبيعة الأصلية لنشاط الانسان اللاواعي، فهو، بتحقيقه لعمله البحثي الخاص باستيعاب اللاوعي النفسي، قد اضطر إلى تأكيد ذاك الظرف بأن المحلل، مثله مثل الفلاسفة، لايمكنه الكشف عن جوهر اللاوعي، متقيداً، بهذا الصدد، فقط بدراسة مظاهره المكنة. وقد اعترف مؤسس التحليل النفسي، أن المحلّل، أيضاً، لايمكنه أن يذكر ما هو هذا اللاوعي «إلا أنه يستطيع الإشارة إلى مجال تلك المظاهر التي أجبرته ملاحظتها، على افتراض وجود اللاوعي»(٩٦).

ناهيك عن أنه، في الممارسة السريرية، لم تؤدّ معرفة الوعي بهدف إزالة توجيه المريض، بصدد عملياته النفسية، كسبب أساسي لظهور الأمراض العصبية، إلى التخلّص الآلي من الاضطرابات العصبية. وقد تبيّن أن المقولة الأساسية: «معرفة فحوى العوارض تؤدي إلى التحرّر منها»(٩٧) هي مقولة إشكالية. إذ، من حيث المبدأ، كانت هذه المقولة كامنة في أساس نظرية المعرفة التحليلية النفسية وهي موجّهة نحو الكشف عن مغزى نشاط الانسان اللاواعي، بغية إبراز الاتجاهات الخفيّة، عند الانسان، وجعلها موضعا للوعي، وذلك على خلفيّة لغة اللاوعي الرمزية.

بيد أن إدراك اللاوعي قد وصل، من الناحية النظرية، إلى درجة تثبيت الأهواء اللاواعية ذات الطابع الجنسي، وهنا توقف هذا الإدراك. وفي أثناء التطبيقات السريرية، تبيّن أن معرفة المحلّل النفسي لأهواء المرضى، اللاواعية، ليست، إطلاقاً، متطابقة مع معرفة المريض لنشاطه اللاواعي. وحتى أن الكشف عن مغزى بعض مظاهر أفعال المريض اللاواعية، لم يحّرره من العصاب. وقد ذكر فرويد: «إن معرفتنا باللاوعي ليست معادلة لمعرفة المريض. وإذا نحن أخبرناه عن معرفتنا فهو لايمتلكها عوضاً عن لاوعيه بل إلى جانبه، وبفضل هذا الأمر، لم يتغيّر شيء في نفسيته. وعلينا أن نتصوّر هذا اللاوعي موضعياً واكتشافه في ذكرياته أي هناك حيث ظهر بفضل الانزياح. ومن الضروري إزالة هذا الانزياح، وعند ذاك يمكن أن يحدث تبديل لاوعيه بوعيه بسهولة»(٩٨).

بيد أن إزالة الانزياح عمليا لم تؤدّ أبداً، وعلى الدوام، إلى إدراك المريض لحالة لاوعيه، ناهيك عن أن العلاج النفسي لم يقدّم النتائج المرضية، كما كان فرويد يتوقّع. وبالفعل، ظلت حالات عديدة من العلاج النفسي، في ممارساته وتطبيقاته السريرية، العيادية، غير مكتملة في أفضل الأحوال. وليس من قبيل المصادفة، تأكيد فرويد أن قيمة التحليل النفسي من الضروري عدم دراستها، من ناحية الفعالية في التطبيقات السريرية بقدر ما هو ضروري تحقيق ذلك من خلال استيعاب قيمته كوسيلة نظرية لدراسة اللاوعي النفسي. كتب فرويد: «لو بدا التحليل النفسي، في سائر الأشكال الأخرى للأمراض، غير ناجح مثلما هي الحال في الأفكار الهذيانية، فهو كان في استطاعته، مع ذلك، أن يجد التبرير له كوسيلة لابديل لها للبحث العلمي»(٩٩).

بيد أن هذه الوسيلة التي لابديل لها، لدراسة اللاوعي على أساس التحليل النفسي، قد أتاحت المجال لفرويد فقط لتبيان المظاهر اللاواعية للنشاط البشري ووصفها. ولكن لم يكن هذا كافياً لإدراك طبيعة اللاوعي النفسي. وهذا ما اضطر فرويد إلى الموافقة عليه في ذروة اكتشافه.

وبناء عليه، إن فك رموز «آثار» اللاوعي وإظهار مغزى اللاوعي النفسي للنشاط، لم يتوصلا، سواء من الناحية النظرية أو العملية، إلى حل المسألة النهائية حول إمكان فهم اللاوعي النفسي وإدراكه. من

المعروف أن تفسير التصورات اللاواعية المنعكسة في حديث الانسـان، أو في أحلامـه، وهـذا هـو الموضـوع الأساسي للبحث في فلسفة التحليل النفسي، يمكنه أن يؤدي إلى تفسيرات تعسّفية إلى أقصـى حـدّ. فمـن جهـة، إن الحديث الفردي ـ الشخصي المبحوث في حالات عديدة، وكما يتبيّن، مزخرف ويخفي وضع الأشياء الحقيقي. ويسجّل العالم اللغوي الفرنسي «أيه. بيفينيست» أنه يمكن، أحياناً، ملاحظة ميل غير مخلص عند المريض، «لإضفاء حالة الفردية على ذاته في عينيه»(١٠٠). فضـلاً عـن هـذا، إن حالـة عـدم الاخلاص وعدم الصدق هذا يكتسي أشكالاً من السهل معرفتها من قبل المحلّل النفسـي، مثلمـا يلتحـف بالبطانية التي تساعد على فضح «المخادع».

ومن جهة أخرى، إن استيعاب المادة اللغوية والسيل اللفظي يتعلق بالإدراك الذاتي للمحلّـل النفسـي ذاته. وليس من قبيل المصادفة أن يستقبل المحللون النفسـيون الذيـن يتمسكون بنظـرات متباينـة تجـاه التراكيب الأولية لحالة اللاوعي، «الحقيقة التاريخية «المختبئة وراء الحديث العـادي لمرضاهم، بصـورة متباينة. هذا، وثمة، دوماً، باعتراف فرويد «خطر إهمال تفسـير آخـر مـا، سـهل التنـاول كليـاً»(١٠١). وينتج عن ذلك أن فك «رموز» اللاوعي وتبيان الصلات ذات المدلول في فلسفة التحليل النفسي، لاينفـي، إطلاقاً، الموقف الذاتي ـ الشخصي المتحيّز الذي يتجلى في أثناء إدراك اللاوعي التحليلي النفسي.

وأخيراً، إن فرويد في زعمه وتنطحه كي يتم النظر إلى التحليل النفسي لا كشـيء آخـر سـوى وسيلة للبحث العلمي، لايركز، في الوقت ذاته، تركيزاً كبيراً على الشـرح، بـل علـى وصـف نشـاط الانسـان اللاواعـي وتفسـيره. وفي الحقيقـة، لم يـبرز فرويـد، أحيانـاً في أعمالـه، الخطـوط الفاصلـة بـين الشـرح والتفسير. بيد أنه من الواضح تماماً أنه ينبغي أن يكون وراء وصف الظواهر النفسية وتفسيرها، شيء مـن شرحها، مادام فرويد يتكلم على التحليل النفسي كمادة من مواد العلوم الطبيعية.

حاول «ديلتيه»، في حينه، وضع حدّ فاصل بين السيكولوجيا «التفسيرية» و«الوصفية» مؤكداً أنـه مـن الممكن، فقط، تفسير ظواهر الطبيعة، بينما حياة الانسان النفسية يتم فهمها بالإدراك الداخلي، وبالتـالي إن فهمها يتم تحقيقه عن طريق وصـف التصـورات ذات العلاقـة و«موتيفـات» السـلوك وذكريـات الفـرد وتخيلاته. ولايميل فرويد إلى تحقيق تطابق بين التحليل النفسي والسيكولوجيا الفردية. بل على العكس، حتى إنه في بعض أعماله، قد سعى إلى التأكيد على تمييز تعاليمه التحليلية النفسية عن مثل هـذا النـوع من السيكولوجيا معتبراً أنه «مع الاعتراف بمنظومات اللاوعي، ومـا قبـل الوعـي، والوعـي، في النفسـية البشرية، ابتعد التحليل النفسي خطوة أخرى عن السيكولوجيا الوصفية»(102).

بيـد أن هـذا لا يعـني، أبـداً، أن تعـاليم التحليـل النفسـي صـارت مـادة علميـة «توضيحيـة». رغـم محاولات فرويد عدم الوصف فحسب بل شرح العمليات النفسي حسب الامكـان، وبالتـالي الكشـف عـن طبيعة اللاوعي النفسي، فهو لم يتمكن من جعل الشرح مبدأً أساسياً في نظرية المعرفة التحليلية النفسـية. وليس من قبيل المصادفة أن يتحدث كثيراً عن الوصف والتفسـير أكـثر ممـا يتكلـم علـى شـرح العمليـات النفسية. عدا هذا، اضطر فرويد، من حيث الجوهر، إلى الاعتراف بـأن شـرح اللاوعـي النفسـي ليـس في متناول البحث التحليلي النفسي. «إن مهمة إعطاء الشروح، والتي تنتصب أمام المحلّـل النفسـي بصـورة عامة، محصورة في نطاق ضيّق. إذ ينبغي شرح العوارض اللافتة للنظر مع الكشف عـن منشئها وآلياتهـا النفسية وأهوائها التي تصل إليها «تلك الطريقة التي لالزوم لشرحها بل يمكن وصفها فحسب»(١٠٣).

هذه هي غايات فرويد البعيدة المدى بصدد دراسة نشاط الانسان اللاواعي والنتـائج المحـدودة، الـتي حصل عليها، على أساس نظرية المعرفة القائمة على التحليل النفسي. وقد دلت هذه الغايات على سعيه

إلى إعادة استيعاب المنطلقات الفلسفية السابقة، في دراسة اللاوعي، بشكل جديد، والتي بدت له وحيدة الجانب وميتافيزيكية بحيث لا تسهم في فهم التراكيب العميقة لفعل اللاوعي النفسي وآلياته. غير أن رؤية التحليل النفسي الجديدة تجاه اللاوعي ليست بهذا القدر من البعد والآفاق لأن هذه الرؤية، إذ تتيح المجال للنفاذ إلى هذا النطاق وتخطو خطوة إلى الأمام في دراسة «نفايات الحياة» التي توضّحت وراءها صور الترميزات اللاواعية، فهي، في الوقت ذاته، لم تصل إلى درجة استيعاب اللاوعي وإدراكه وشرحه، كما هو عليه. وقد تركز اهتمام فرويد، في الأساس، على معالجة اللاوعي «المنزاح». وأما نظرية المعرفة التحليلية النفسية فقد كانت تمتلك القيود المنهجية التي انحصر بحث أهواء الفرد، بنتيجتها، في المسلمات الأولية حول طبيعتها الجنسية، الشهوانية

الفصل الثالث

الواجبات المعنوية الأخلاقية

كان إدراك وجود الانسان في العالم. هذا الإدراك القائم على التحليل النفسي، يفترض توجهاً نحو الجوانب المعنوية والأخلاقية، لأن الكشف عن طبيعة الكائن البشري مرتبط ارتباطاً وثيقاً باستيعاب المسائل التي تتناول الخير والشر، و«الموتيفات» المنبهة للنشاط، والقيود المعنوية، وحرية الإرادة والمصير، والضمير، والذنوب. لذا لا يوجد شيء يدعو إلى الاستغراب من أنه من وراء إلقاء الضوء على الاشكالية الأنتولوجية والغنوصية، تم البحث، في فلسفة التحليل النفسي، عن سعي فرويد إلى طرح تصوراته حول الأسس الأخلاقية للانسان. ورغم أنه ليس لدى فرويد مؤلف مكرّس خاصة لصياغة تعاليم أخلاقية، فهو كان، في أعماله المختلفة يلجأ، على الدوام، إلى المسائل ذات الطابع الأخلاقي.

في توجّهه إلى إدراك العمليات النفسية الداخلية والعلاقات المتبادلة بين الأهواء اللاواعية للانسان، من جهة، ووعيه، من جهة أخرى، اصطدم فرويد بعدد من المسائل ذات الطابع الأخلاقي والمرتبطة، خاصة، بدراسة معضلة «أن الانسان طيب من الطبيعة أم شرير». وتعود هذه المعضلة، في جذورها، إلى المفهوم الفلسفي لطبيعة الكائن البشري، وكانت لها تقاليد عريقة في تاريخ تطور الفكر افلسفي. وعند حلّ هذه المسألة، عبّر الفلاسفة عن آراء متباينة للغاية، وأحياناً متضادة فيما بينها.

ومن عصر إلى عصر، تغيّر مضمون مفهومي الخير والشر، وانتقل التركيز في الاتجاه إلى تطوير السمات الطبيعية والمكتسبة لدى الانسان. غير أن مسألة الانسان خيّر أو شرير، من الطبيعة، كانت، على الدوام، تبرز على سطح الوعي الفلسفي،. وعلى أساس حل هذه المسألة، كانت تظهر، لدى الانسان، مفاهيم مختلفة، وتبرز أسس متباينة ومتعددة الجوانب لماهية الطبيعة البشرية، ومتطلبات ملموسة خاصة بالتقيد بالقواعد الأخلاقية لسلوك الفرد في المجتمع، والالتزامات الأخلاقية والمعنوية التي تشكل تفكير الفرد في ثقافة ما.

وفي تركيزه الاهتمام على أهواء الانسان اللاواعية، والذائبة في أعماق النفس البشرية، والتي تمثل هبات لا كابح لها، للأفراد، توجه فرويد إلى دراسة الجانب «الغامض» من النفس البشرية. هذا، وإن فك لغة اللاوعي الرمزية، وتفسير الأحلام، والكشف عن عوارض الانشطار المرضي لعالم الفرد الداخلي، إن كل هذا كان يؤدي به، حتماً، إلى الاعتراف بتلك البداية المخفية «الرديئة» في الانسان، والتي وجدت تعبيراً لها في النزعة الجنسية الطبيعية التي تقف في مواجهة منجزات الانسان الثقافية.

وفي واقع الحال، تتكشف في الأحلام، حسب آراء فرويد، رغبات الانسان اللاجتماعية واللأخلاقية، والتي تدلّ على ميوله «البشعة». وتتخذ هذه الرغبات تعبيرها الذاتي في صيغة رمزية لأن الرقابة على الوعي تصبح ضعيفة في الأحلام، وسيطرة الانسان على ذاته مبعدة، وتبكيت الضمير مفقود وبهذا الصدد يذكرنا فرويد بقول أفلاطون المأثور الذي يأتي الآن في محلّه وهو أن الانسان الفاضل مقيّد من حيث أنه يرى، في الحلم فقط، ما يقوم به البشع والدنيء في الحياة الواقعية. هذا، ولايعمل التحليل النفسي بتركيزه على تفسير الأحلام، إلا على تأكيد هذا القول الأفلاطوني، نظراً لأن الكشف عن رمزية لغة اللاوعي تتيح المجال لتبيان كل رغبات الفرد «غير المحمودة»، والتي كانت منزاحة وتحت السيطرة في النهار، بحيث أنها تتخذ قيمة فعلية في الليل، في أثناء الحلم. إن اللاوعي يبدو، عند فرويد، ذلك الخزان الذي «يحتوي كل شرور النفس البشرية»(١٠٤).

تقوم رؤية الانسان التحليلية النفسية، بهذه الصورة، على الاعتراف بوجود بدايات «شريرة» و«بشعة». ففي داخله، عدا هذا، لايتحدّث فرويد عن الحركات النفسية «البشعة» البارزة في أثناء الحلم، والرغبات «الشريرة» المنزاحة من وعي الانسان فحسب، بل يشير أيضاً إلى إمكان احتدام النزاعات النفسية الداخلية التي تظهر نتيجة لصدام الأهواء الطبيعية اللاواعية مع الارشادات الأخلاقية للثقافة. فمن جهة، يعتقد بوجود مختلف أنواع البواعث المعادية ضد المقرّبين والمهيأة للاندفاع إلى الخارج والكشف عن طبيعتها العدوانية لأن الميل إلى العدوان هو التنظيم القتالي الغريزي الجوهري في الإنسان، وعدوانية كل واحد ضد الكل، والكل ضد الواحد»(١٠٥).

ومن جهة أخرى، يقوم كل مجتمع على أساس الفرائض الأخلاقية والمتطلبات الطبيعية من الوعي. ويذكر فرويد أن مرفوضة بدءاً من طفولتنا الفردية، مثلما هي مرفوضة منذ بدايات الثقافة البشرية. ونحن لم نصل بعد إلى تلك الوضعية التي نحب فيها أعداءنا، أو أن نعطي الخد الأيسر بعد أن نضرب على الأيمن»(١٠٦).

أما ما يتعلق بمن يتهادن، دون صعوبات، من الوهلة الأولى، مع الارشادات الأخلاقية للثقافة، فهو، حسبما يرى فرويد، يوافق، بصورة ظاهرية لاأكثر، على تصرفه تجاه متطلبات الأخلاق، خاضعاً للقسر الاضطراري، بينما هو مستعد، في أية فرصة ملائمة، لإرضاء أهوائه اللاواعية دون تفكير. «إن عدداً لامتناهياً من الناس المثقفين المتعلمين، الذين ارتدوا وابتعدوا عن حقيقة القتل أو الجرح، لايتخلون عن إرضاء شراهتهم وعدوانيتهم ورغباتهم الجنسية، ولايتركون الفرصة كي يسببوا الضرر بطرق أخرى من الكذب والخداع والنميمة. وكان هذا سائداً، على ما يبدو، دوما وخلال قرون لاحصرلها»(١٠٧). ويعود هذا، بقناعة فرويد، وبنسبة متعادلة، إلى أهواء الناس العدوانية والجنسية على حد سواء. إن «الأنا المتحررة من أية أواصر أخلاقية، تستقبل بسهولة، أي تقلب من تقلبات الأهواء الجنسية، حتى تلك التي تم رفضها، منذ فترة بعيدة من جانب إدراكنا الجمالي، أو تتعارض مع المتطلبات الأخلاقية»(١٠٨).

وإذا كان فرويد يعترف بالبداية «الشريرة» في الكائن البشري، ألا يعني هذا أن الجواب عن سؤال حول ما إذا كان الانسان طيباً أم شريراً بطبيعته، إنما يتقرّر، دون تحفظ، في فلسفة التحليل النفسي، في صالح الأخير؟ يبدو أن آراء مؤسس التحليل النفسي، حول غريزة الانسان الطبيعية وعدوانية البشر ورغباتهم الشريرة ونواياهم الدنيئة، لاتترك أي مجال للشك في هذا السياق، ناهيك عن أنه غالباً ما يؤكد سلطة اللاوعي، كمصدر للشر، على الوعي البشري، في حياة البشر العادية.

فضلاً عن هذا، إن عدم الغوص كلياً في نظرات فرويد الجمالية سيؤدي إلى استنتاج، قبل أوانه، حول أن فلسفة التحليل النفسي تقوم، بالكامل، على المقدمات التي يعتبر الانسان، بموجبها، كائناً شريراً بطبيعته. وبالفعل إن موقف فرويد بصدد هذه المسألة له أكثر من معنى. إذ أن نظراته الجمالية لاتسجّل، كلياً بالكامل، في التقاليد الفلسفية التي أضفى ممثلوها صفة الاطلاق على البداية «الشريرة» في الكائن البشري.

إن فرويد مستعد للاعتراف بأن عنصراً من الحقيقة متضمن في اثبات عدد من الفلاسفة حول البداية «الطيبة» في الانسان. إلا أنه يقف بحزم ضد هؤلاء الذين، باعتقادهم، أن الانسان طيب بطبيعته، ولم يروا من اللازم لفت الانتباه إلى رغبات البشر «البشعة» و«الشريرة». وعلى النقيض من هذه النظرات، يسعى فرويد، وبالذات، إلى دراسة الجانب «الغامض» من النفس البشرية بغية إبراز أن الانسان ليس، إطلاقاً، ذاك الكائن الطيب والعاقل، حسبما يراه بعض الفلاسفة الذين يضفون صفة المثالية على طبيعة الكائن البشري.

وإن لجوء فرويد إلى الجانب «الغامض» من النفس البشرية قد شكل الأساس لاستنتاجات ملموسة من لدن العديد من مفسري تعاليمه حول نمط الانسان التحليلي النفسي بصفته كائناً شريراً منذ البداية. وكقاعدة، انطلاقاً من هذه المواقف، يتعرض التحليل النفسي للنقد، من جانب الباحثين الغربيين الذين ينطلقون من صورة مغايرة للانسان. ولكن، رغم تأكيداته على ميول الانسان الطبيعية، نحو العدوان، فإن مؤسس التحليل النفسي لم يشاطر النظرات الفلسفية لأولئك الذين كانوا يرون أن الكائن البشري شرير من البداية، رأيهم. وكانت نظراته الجمالية، على الأرجح، تتعارض مع المواقف الفلسفية المتطرفة التي كان أنصارها يفسرون الانسان من طرف واحد ككائن طيب حصراً، أو شرير كلياً.

لاينفي فرويد البداية «الخيرة» في الانسان، والميول النبيلة التي تخص كل فرد. وإن من لم يفهم نظراته الجمالية، قد اتهم مؤسس التحليل النفسي بإضفاء صفة الاطلاق على البداية «الشريرة» في الانسان. وأكد أنه لم يحاول أبداً التقليل من قيمة الطموحات النبيلة لدى الكائن البشري. كتب فرويد: «نحن نؤكد على كل الشر الكامن في الانسان لا لسبب سوى أن الآخرين ينكرون هذا... وبفضل هذا، إن حياة الانسان النفسية، وإن كانت لاتصير أفضل، إلا أنها تصبح مفهومة. وإذا تخلينا عن التقويم الأخلاقي الوحيد الجانب، فإننا سوف نستطيع، بلاشك، تحديد صيغة العلاقات المتبادلة، بين البداية الخيرة والشريرة في الطبيعة البشرية»(١٠٩).

هنا بالذات تكمن خصوصية النظرات الفرويدية الجمالية. وتتبدى هذه الخصوصية بجلاء في سعي فرويد إلى بحث الرغبات «الشريرة» وأهواء الانسان «البشعة» بغية إبراز «موتيفاته» الحقيقية للتصرف والكشف عن طبيعة النزاعات النفسية الداخلية.

ومن جهة أخرى، إن التركيز على الحالة التدميرية والنزعة الجنسية قد أدى بفرويد إلى تشويه مفهوم اللوحة الحقيقية لوجود الانسان في العالم. وكل هذا كان لابد له إلا أن ينعكس على مقولاته الجمالية وعلى فلسفته في التحليل النفسي ككل.

ومن الناحية الأخلاقية (الأتيكية) كان من الهام عند فرويد الإجابة عن سؤالين، أولهما، هل الظواهر النفسية «البشعة» المنبعثة في الأحلام، تبرهن، بالفعل، على رأي بعض الفلاسفة حول طبيعة الانسان الشريرة؟ وثانيهما، مادامت الميول البشعة لدى الانسان ورغباته تتكشف عند تفسير الأحلام، فما هي الطبيعة الجوهرية لها؟

إن الإجابة عن السؤال الأول لم تكن تتسم بأدنى صعوبة عند فرويد، لأننا نؤكد، مرة أخرى، على أنه لم يستطع الموافقة على رأي أولئك المفكرين الذين أضفوا صفة الاطلاق على البداية «الشريرة» في الانسان. و«البشاعة» في الأحلام هي عنده مجرد جانب من مظاهر الأهواء اللاواعية لدى الماهية البشرية. ويكمن جانبه الآخر في أن توسّع اللاوعي النفسي لايترافق مع التدحرج إلى البداية الحيوانية السفلية ككل، للكائن البشري فحسب، بل، أيضاً، مع النشاط الخاص بإبداع قيم الحياة الروحية الرفيعة الفنّية والعلمية، أو أنواع الإبداع الأخرى.

إن ذاك الشيء المرعب والذي يوصل الانسان المتحضّر إلى حالة من الفزع بدناءته وحيوانيته من رؤى الأحلام المكتشفة، هو نتيجة للتعويض عن رغبات الانسان غير المرضية، وغير الكافية، في الحياة الفعلية حيث يضطر إلى الأخذ بالحسبان متطلبات المجتمع الأخلاقية والطبعية والمزاجية. فالانسان يستسلم لسلطة الأهواء اللاواعية ولبداياته «البشعة» فقط، من خلال التمعّن والتفكير في أحلامه وخيالاته بينما يسعى، في الواقع الفعلي، إلى التصرف، بصورة محتمشة ولائقة، بغية عدم النظر بسفالة في عيون البشر المحيطين به عندما تثير الظاهرة غير المستورة للنزعة الجنسية الطبيعية أو العدوانية، الإدانة الأخلاقية والتنديد.

الحقيقة أن البعض يرون أن السلوك المحتشم واللائق يتحول إلى نفاق ومراءاة، أو إلى قبول لانقدي بقيم الحياة القائمة، ومن ضمنها الالتزامات والواجبات الأخلاقية والطبعية المنتشرة والمعترف بها، بينما يرى آخرون أن هذا السلوك مفعم بالاضطرابات النفسية التي تنخر الدعائم والأركان الداخلية، دون أن تمس العالم الخارجي. ويعتقد فرويد أن الانسان، في كلتا الحالتين، فيما إذا كان ليس كائناً وقوراً ومتأدباً، فهو، على أقل تقدير، ليس ذاك الشرير والخبيث، حسبما يظهر في تصورات الفلاسفة الذين يعترفون بطبيعة الفرد القبيحة والشريرة حصراً. وهو يذكر: «في واقع الأمر، نحن لسنا أبداً حسبما يمكننا الظن على أساس تفسير الأحلام»(١١٠).

إن الإجابة عن السؤال الثاني لم تسبب أيضاً أية صعوبات لفرويد. فالمفهوم التحليلي النفسي لذاك الشيء «البشع»، الذي يظهر في الأحلام، يتفق بالكامل مع المقولات التحليلية النفسية التي لايستطيع الباحث، بموجبها، قول أي شيء حول رغبات الانسان الحقيقية اللاواعية دون حصرها بأحداث الماضي وبأهواء كان لها وجود في وقت مضى، في فترات مبكرة من حياة كائن بشري على حدة أو من حياة الحضارة البشرية ككل. وإذا كان فرويد، عند الكشف عن أسباب ظهور العصابيات، قد توجه إلى طفولة الفرد وقلقه المبكر ذي الطابع الألوف، فهو، عند إبراز طبيعة الحركات النفسية «البشعة والقبيحة» في الأحلام، يلجأ إلى حياة الانسان الأولية البدائية البسيطة وإلى حالته الطفلية.

يرى مؤسس التحليل النفسي أن أصل الرغبات «الشريرة والحقودة» والنوايا «البشعة والقبيحة»، في الأحلام، ينبغي عدم البحث عنها في الحاضر بقدر ما يجب البحث في الماضي، لأنها، حسب كلماته بالذات، «تمثل الطفلية والعودة إلى بداية تطورنا الأتني»(١١١).

قام فرويد، في كتابه «الطوطم والتابو» (١٩١٣) بمحاولة للتفسير التحليلي النفسي لمجموعة كاملة من القضايا الأخلاقية. فهو، قبل كل شيء، توجه إلى مصادر ظهور الأخلاقيات والطبائع ساعياً لنقلها من الموقف المزدوج للانسان تجاه محيطه. وهنا، أيضاً، يرسم مؤسس التحليل النفسي خطوطاً متوازية بين الاضطرابات النفسية وبدايات الثوابت الأخلاقية والطبعية، وكذلك بين محظورات العصابي المفروضة

عليه والعائش في ظل ثقافة معاصرة، من جهة، و«التابو» أي الحظر القديم، الموجه ضد تسوقات البشر في المجتمع البدائي، من جهة أخرى.

وفي كلتا الحالتين يظهر القصد المزدوج لقوة الانسان والذي يبرز في أحاسيس الشوق والتعلق والنعومة، وفي الوقت نفسه الكراهية والعدوانية تجاه موضوع الحب أو العبادة. هذا هو جانب واحد من التماثل أو التشابه بين الأمراض العصابية و«التابو» المشروط، حسب فرويد، بانفصام وعي الكائن البشري. ويكمن جانبه الآخر في وجود الميل إلى المتعة المنزاحة في اللاوعي، والحظر المفروض من الخارج والمدرك كقوة شيطانية، غير صافية، أو على العكس، شيء ما مقدس ومحصن، في آن واحد.

وفي نهاية المطاف، ينطلق فرويد، في الجانب التاريخي ومن حيث الموقف الوظيفي على حد سواء، من أن الوضعيات المفروضة على المريض العصابي والمحظورات القديمة يجمعها جامع مشترك متماثل هو وجود «واجب قطعي» معين يشهد على الأسس الأخلاقية والطبعية للكينونة البشرية. وفي كل الأحوال، يعتقد أن «التابو» الذي ظهر في أزمنة بعيدة من تاريخ تطور المجتمع البدائي يحافظ على قيمته وأهميته في الحياة النفسية للانسان المعاصر أيضاً. ويرى فرويد أن هذا التابو «من حيث طبيعته السيكولوجية ليس شيئاً آخر سوى (الواجب القطعي) عند (كانت)...»(١١٢). لذا أن الفهم التحليلي النفسي للأخلاقيات يتم استنباطه، من قبله، من معالجة دراسة ظهور «التابو» لأن شرح التابو» حسب رأي فرويد، بإمكانه إلقاء الضوء على المنشأ الغامض (لواجبنا القطعي) الخاص بنا...»(١١٣).

فيم يرى فرويد، بالتحديد، منابع ظهور الأخلاقيات، وما هي، في تصوره، طبيعة «الواجب القطعي»؟ ففي توجّهه إلى أفكار «داروين» عن القطعان البشرية البدائية التي يشرف عليها أب قوى، يرسم مؤسس التحليل النفسي لوحة لقيام المجتمع البشري وتشكل أولى الدعائم الأخلاقية فيه. ففي حياة القطعان البدائية كانت حياة البشر تنتظم من خلال رغبة الأب وإرادته، إذ كان الأولاد، ودون أدنى اعتراض، يخضعون للأب الذي كان وحده يملك الحق في تملك المرأة. وإذا حاول الأبناء الكبار التدخل في النظام الذي أقره الأب، معلنين عن رغباتهم وحقوهم الجنسية، فهم بوجودهم تحت سلطة الأقوى، كانوا يضطرون للتهادن مع قدرهم كخاضعين، أو مغادرة القوم الذي كانوا يعيشون فيه. وفي هذا التنظيم الاستبدادي للعلاقات في نطاق القطيع البشري البدائي لم يكن بالامكان حتى الحديث عن ثوابت أخلاقية. كما أن مفهوم الأخلاقيات ذاته لم يكن بعد قد ظهر لدى الانسان البدائي الخاضع للإرادة القوية بطاعة عمياء. ولكن كيف ظهرت الأخلاقيات في هذا الوضع؟

يلجأ فرويد هنا إلى الأتنوغرافي «أتكينسون» الذي يرى أن الأبناء، في أثناء العملية التاريخية لما يسمى بالأسرة المتسلسلة، كانوا يتحدون فيما بينهم، ويثورون على طغيان الأب، وفي نهاية المطاف، يقتلونه. ويقدّم مؤسس التحليل النفسي، الذي يوافق على هذه الأفكار، شرحاً تحليلياً نفسياً للأحداث التاريخية التي تعقب مقتل الأب في القطيع البدائي البشري. وحسب تصورات فرويد، يقع الأخوة، بعد فعلتهم الإجرامية، تحت سلطة مشاعر غامضة. فمن جهة، كانوا لايزالون يحسون بالكراهية تجاه طغيان الأب الذي كان موجوداً في وقت مضى. ومن جهة أخرى، أخذ الأبناء، بعد أن أرضوا شعورهم الحاقد بقتل الأب، يحسون بمشاعر القرابة الرقيقة تجاهه، والتي يظهر بنتيجتها الشعور بالذنب والندامة على الفعل الذي قاموا به.

ويعتقد فرويد أنهم بإحساسهم بالذنب قرروا تجسيد صورة الأب على هيئة طوطم، وإلى الأبد، مضفين عليه هالة من التقديس والحصانة وحظر قتل النائب للسلطان الذي كان قائما فعلا، في وقت من الأوقات. عدا هذا، تم إقرار منع سفاح القربى في مجتمع القطيع البشري البدائي بغية عدم السماح بسفك

الدماء لاحقاً، والذي يمكنه أن يحدث بسبب المنافسة بين الأخوة على استحواذ الحق في الجلوس في مكان الأب وامتلاك الحقوق الخاصة باستملاك النساء.

ويرى فرويد، في الوقت نفسه، أنه لأول مرة، في تاريخ تطور البشرية، ظهرت المحظورات الأساسية الموجهة نحو لجم تشوقات البشر العنيفة والمحددة بنظام غامض يتبدى في الاغواءات والكوابح، وفي ميل الانسان لإرضاء أهوائه، مع الامتناع، في آن معاً، عن خرق «التابو». هذا هو التفسير التحليلي النفسي لتاريخ نشوء الركائز الأخلاقية للحياة البشرية والتي ظهرت من خلال القيود والقهر وانزياح تشوقات الانسان الأولية المنفلتة من عقالها في وقت مضى، والتي كانت السبب الأول «للجريمة العظمى» المرتبطة بمقتل الأب في القطيع البشري البدائي، وبولادة الشعور بالذنب من هذا الفعل الحاصل. لذا يرى فرويد أنه إذا كان المجتمع يستند إلى المشاركة في الجريمة الواقعة، بصورة مشتركة، فإن الأخلاقيات تستند «جزئياً إلى احتياجات هذا المجتمع، وجزئياً إلى الندم الذي يتطلبه الشعور بالذنب»(١١٤).

ماهي الآراء التي يمكن الافصاح عنها بصدد التفسير التحليلي النفسي للأخلاقيات في حال جواز التفكير بأن لوحة قتل الأب التي يرسمها فرويد، إنما تعكس اللوحة التاريخية، وإن كانت فرضية «أتكينسون»، كما تشهد أبحاث الاتنوغرافيين المعاصرين، والتي استند إليها مؤسس التحليل النفسي، لاتعتبر مؤسسة أساساً علمياً بحيث تساعد على الفهم الفعلي لتاريخ تطور المجتمع البشري.

أولاً، إن تجابه ضوابط سلوك الانسان القائمة على الاتفاق بين الأبناء بصدد الحصانة تجاه الطوطم كنائب للأب، لذاك التحكم التسلطي الذي قام، في البداية، في القطيع البشري البدائي، إن هذا التجابه لا يمكنه أن يقدم البرهنة الكافية على بدايات الأخلاقيات. فالحديث، من حيث الجوهر، لايخص الواجبات الأخلاقية في المجتمع البدائي بقدر ما يخص التنظيم الاجتماعي لسلوك البشر فيه. بيد أن تغير آليات الضبط الاجتماعي في المجتمع وطراز العلاقات بين البشر من جهة، والانسان والطبيعة المحيطة به، من جهة أخرى، هو بحد ذاته، لايدّل، بعد، على مبادىء الوجود البشري الأخلاقية،. فالتابو الذي يتكلم عليه فرويد، هو، قبل كل شيء، ذاك الشكل القديم للمعيار الاجتماعي حيث أن حظر القتل وسفاح القربى لايشكل قيوداً أخلاقية حصراً. فهذه المحظورات إن هي إلا ضوابط لتصرف الانسان، وهي لاتقوم على أساس الوعي الأخلاقي بقدر ما تقوم على أساس التحديدات الاجتماعية اللازمة والسائدة في المجتمع البدائي.

لذا لا يجوز الاعتراف بأن إبراز «التابو» كنقطة انطلاق لظهور الأخلاقيات، شيء كاف ومرض. وفي كل الأحوال، لا يتم، من خلال هذا المنطلق، شرح خاصية الأخلاقيات وتمايز القيود والثوابت الأخلاقية عن الضوابط الاجتماعية. وكما أكد «كارل ماركس» في حينه: «تعتمد الأخلاق على الاستقلال الذاتي للروح البشرية»(١١٥). وإن هذا الاستقلال الذاتي واختراق الكائن البشري عبر الآلية العمياء للضوابط الخارجية لتصرّفه لايؤديان إلى الإدراك الواعي للفعل فحسب، بل أيضاً إلى ظهور الوعي الأخلاقي وتثبيت الأخلاقيات. وتبيّن، عند التفسير التحليلي النفسي، أن نشوء الأخلاقيات، متطابق مع مقاييس الضبط الاجتماعي في المجتمع البدائي، بحيث يتيح المجال لبحث بعض خصائص التابو والطوطم دون أن يضمن الكشف عن طبيعة المعايير والثوابت الأخلاقية كما هي.

ثانياً، إن لجوء فرويد واعتماده على قتل الأب في القطيع البشري البدائي، وإلى مشاعر الذنب والندم عند الأخوة على الفعل الاجرامي الذي قاموا به، لايمكنه أن يشكل مبدأ منهجياً ثابتاً وكامناً في أساس شرح نشوء الأخلاقيات. وفي واقع الأمر، يعمل مؤسس التحليل النفسي على اخراج الأخلاقيات من الحقيقة التجريبية، أي الحدث المرتبط بقتل الأب في الوقت الذي يتبيّن فيه أن الواقع التجريبي، بغض

النظر عن أنه يبرز في الفلسفة التحليلية النفسية افتراضاً أكثر مما هو واقعي، فهو لايفسح المجال للانطلاق إلى مستوى الوعي الأخلاقي الذي تتشكل في إطاره تصورات ذات طابع أخلاقي.

عدا هذا، يعالج فرويد مفاهيم مثل الذنب والندم في محاولة منه لتوضيح منابع ظهور الأخلاقيات وشرحها. غير أن هذا يعني أن معالجة الأخلاقيات يتحقق عن طريق المفاهيم التي هي نفسها تتطلب الشرح. وبناء عليه نلحظ عند فرويد «دائرة في البرهان» لأن الأخلاقيات، في فلسفة التحليل النفسي، تستخلص من المشاعر الأخلاقية للشعور بالذنب والندم بينما يجري تفسير هذه المشاعر نفسها ضمن إطار رد الفعل السيكولوجي على الفعل الإجرامي الذي أرسى البداية لظهور الأخلاقيات.

وبهذا الصدد تم تفسير موسع، عند مؤسس التحليل النفسي، لموضوع الأخلاقيات والعامل الأخلاقي، لأن الندم مرتبط كلياً بمجال الأخلاق. غير أنه من المستبعد أن تكون صائبة معالجة مسألة ندم الانسان من خلال الثوابت الأخلاقية حصراً. إذ أن كل ندم هو نتيجة لوعي أخلاقي. ويمكن لهذا الندم أن تكون له أسبابه الأخرى التي تخرج عن نطاق المجال الخاص بالأخلاق. لذا كان من الضروري تبيان خاصية الندم الأخلاقي، قبل كل شيء، والبرهنة على أن هذا الندم بالذات، يكمن في أساس المعايير الأخلاقية للوجود البشري في المجتمع البدائي طالما يستند فرويد إلى موضوع قتل الأب.

بيد أن التفسير التحليلي النفسي للأخلاقيات لايتناول مثل هذا البرهان. فهو يقوم على الافتراض والتسليم بأن «عقدة أوديب» المستخدمة، بنسبة متساوية، من قبل فرويد عند شرح أسباب ظهور العصابيات أو النشاط الابداعي، ومصادر قيام الأخلاقيات وظهور الشعور الأخلاقي بالذنب والندم، على حدّ سواء، إن هذه العقدة هي المبدأ الأساسي للمعالجة والبحث. فهو يؤكد أن الشعور بالذنب، عند البشرية بأسرها، وهو أول مصدر للدين والأخلاق، قد ظهر في بداية الحياة التاريخية البشرية، من «عقدة أوديب»(١١٦). بيد أن هذا المنطلق لدراسة الإشكال الأخلاقي ليس له مردود لأن الأخلاقيات يتم بحثها من خلال المقولات الخاصة به بحيث يؤدي هذا إلى التكرار. هذا من جهة،. ومن جهة أخرى تزول خصوصية الظواهر (الفينومينات) المتبعثرة، لأن «عقدة أوديب» تصبح نوعا من الوسيلة السحرية العامة، كما لوكانت صالحة لكل أحوال الحياة. وهذا لايستجيب لروح الدراسة العلمية حقاً لوجود الانسان في الحياة، ومن ضمنها ركائزه الأخلاقية فيها.

ثالثاً، إن الاخراج التحليلي النفسي للأخلاقيات من الشعور بالذنب والندم، وفي نهاية المطاف من «عقدة أوديب»، يؤدي إلى صعوبات وتناقضات معلقة وذات طابع منهجي وأخلاقي حقاً على حدّ سواء. وفي واقع الأمر، لماذا تشرب الأخوة، الذين قتلوا الأب، فجأة، بشعور الذنب والندم؟ أليس السبب سوى أنهم مجرمون خرقوا ضوابط السلوك الاجتماعية الثابتة في المجتمع البدائي؟ ولكن من المعروف أنه حتى في ذاك المستوى الأرفع من تنظيم الحياة الاجتماعية، لايمتلك كل مجرم وعياً أخلاقياً ولايتحسّس الندم للفعل الذي قام به. ومن وجهة نظر التحليل النفسي، إن نشاط الآباء اللاواعي في القطيع البشري البدائي قد تطور، بصورة خفية ما، إلى موقف أخلاقي واعٍ تجاه الأفعال الجارية من قبلهم. وحتى لو افترضنا أنه ظهر لديهم وعي أخلاقي فهذا لايعني إطلاقاً الاعتراف الالزامي بالذنب. وعلى الأرجح كان بالمستطاع أن تظهر مختلف أنواع التبرير الذاتي المرتبطة بضرورة الكفاح من أجل البقاء.

تعتبر الروابط القائمة على أساس الدم هي الوضع الطبيعي للانسان هذا الوضع الذي لايترافق أبداً بالتزامات أخلاقية ومعنوية. ومن هنا، فأنت لن تستقي، كما يفعل فرويد، مشاعر الذنب والندم الأخلاقية، دون صعوبات معينة. ونظراً لأن فرويد يلجأ، وبالذات، إلى مثل هذه الصعوبات وإلى التجاوزات القائمة على الرؤية التحليلية النفسية إلى الانسان في العالم، فإنه لايبقى أمامه شيء آخر

سوى الدفاع الثابت عن الطريق الذي اختاره، أي التفسير التحليلي النفسي للأخلاقيات والذي تقترن كل المعايير والثوابت الأخلاقية، بموجبه، ومن كل بد، «بعقدة أوديب». وهكذا لم يعد فرويد يكتفي بدراسة الشعور بالذنب بصفته (أي الشعور) متأتياً عن فعل مشين فحسب، بل أخذ يفسر هذا الفعل المشروط بهذا الشعور، حيث الجريمة تتحقق تبعاً للاحساس بالذنب المحدّد «بعقدة أوديب». وهو يفسّر، بصورة مماثلة أيضاً، ضمير الانسان، مفترضاً أن هذا الضمير «مكتسب من قبل البشرية بالصلة بعقدة أوديب»(١١٧).

إن كل ما قيل أعلاه لايعني أبداً أن إدراك فرويد للإشكالية الأخلاقية، دون مغزى على الإطلاق. فقد تمكن من تلمس الجوانب الهامة لنشاط الانسان، البواعثي والتعليلي، والذي يعتبر فهمه ضروريا لأجل الكشف عن طبيعة الماهية البشرية نفسها والكينونة البشرية في العالم، على حدّسواء. والأمر هنا يخص التحديد المزدوج للسلوك البشري، والمرتبط بأهواء الفرد الطبيعية، ومتطلبات المحيط الاجتماعية والأخلاقية ـ المعنوية، والحوافز الداخلية والخارجية، وكذلك القيود المفروضة على الانسان. وقامت مأثرة فرويد على أنه، خلافاً للتأملات المجردة لبعض فلاسفة الماضي وتركيزهم الوحيد الجانب على تحديدات السلوك الداخلية، توجّه فرويد إلى الآليات النفسية للنشاط البشري، محاولا إضفاء العنصر الداخلي على القيود الأخلاقية والمعنوية، المؤدية إلى نزاعات الفرد الداخلية وإلى الانكسارات النفسية لهذا الفرد. وهذا قد تحقّق من قبله عن طريق إدراك طبيعة «الواجبات القطعية» للشعور بالذنب والاحساس بالخوف وبمظاهر أخرى للنفسية البشرية.

ومن المعروف أن «كانت» قد فهم «الواجب القطعي» بأنه «قانون ما للأخلاقيات، بحيث يعتبر فعل الانسان بموجبه، ضرورياً، من الناحية الموضوعية، في حدّ ذاته، ودون اقترانه بأية غاية أخرى. ولم يحمل هذا الواجب أية تسمية أخرى عنده سوى «واجب الأخلاقيات»(١١٨). وقد استوعب فرويد الفكرة الكانتية حول «الواجب الأخلاقي» مفترضاً أو مرتئياً أن هذا الأمر، في المجال السيكولوجي، هو «التابو» الذي يؤدي دوراً هاماً في حياة البدائيين. وإذا كان «كانت» قد تكلم على «القانون الأخلاقي» فإن مؤسس التحليل النفسي لم يذهب أبعد من دراسة «الواجب الأخلاقي» كآلية نفسية لها خصوصيتها، وتحدّد مسبقاً وكلياً نشاط الانسان أو تعدّله وتغيّره.

ليس هذا الواجب ـ الالتزام، عند فرويد، في جوهره غير العميق، سوى الضمير الذي تكمن غايته في إزاحة أهواء الكائن البشري الطبيعية وسحقها. وتعتبر الأخلاقيات، عند فرويد «بمثابة تقييد للأهواء»(١١٩). لذا إن الضمير، أيضاً، كمقولة أخلاقية، يقرنها بأهواء الانسان المحدودة ورغباته. ويذكر فرويد أن «الضمير هو إدراك داخلي لاستحالة الوصول إلى الرغبات المعروفة والمتوفرة عندنا. إلا أن التركيز يبرز من خلال أن هذه الاستحالة لاتحتاج إلى أية براهين بحيث أنها، في حدّ ذاتها، لاريب فيها»(١٢٠).

وفي توجّهه إلى إدراك الآليات النفسية المرتبطة بوجود الضمير عند الانسان، ينتقل مؤسس التحليل النفسي من معالجة ظهور «التابو» ومختلف أنواع المحظورات المفروضة على الفرد من الخارج، إلى الكشف عن «بواطن» الوصفات الأخلاقية التي يصبح «الواجب القطعي» الكانتي بصفته قانوناً أخلاقياً، في متناول كل كائن بشري. ويرى فرويد أنه، وبالذات، مع ظهور المحظورات والفرائض والوصايا والتقييدات، بدأ ابتعاد الانسان، تدريجياً، عن وضعيته الحيوانية الأولى.

صارت الوصايا والمحظورات المفروضة من الخارج، وبكل تقييداتها الأكيدة للتعبير الحر الذاتي عن الأهواء الطبيعية، صارت في أثناء عملية تطور الحضارة البشرية، ملكاً داخلياً نفسياً للانسان، بحيث

شكّلت الأنا ـ العليا التي تبرز كرقابة أخلاقية أو ضمير يغير نشاطه الحياتي وتصرفه في العالم الفعلي. وكتب فرويد: «ليس من الصحيح التفكير كما لو كانت النفس البشرية لم تحقق، منذ عصور سحيقة، أي تطور وأنها على النقيض من نجاحات العلوم والتكنيك ظلت كما كانت في فجر التاريخ. يمكننا الإشارة إلى إحدى الحقائق من مثل هذا التقدّم في الحالة النفسية. وقد سار تطورنا في ذاك الطريق بحيث أن القسر الخارجي قد أصبح، شيئاً فشيئاً، داخلياً، إذ أن درجة نفسية لها خصوصيتها وهي الأنا ـ العليا، للانسان قد أخذته تحت سلطة محظوراتها. ويكشف كل طفل، أمامنا، مثل هذا التحوّل. وفقط هذا التحول يصبح أخلاقياً واجتماعياً»(١٢١).

مما يذكر أن الأنا ـ العليا، عند فرويد، تتجلّى في جوهرين هما الضمير والشعور اللاواعي بالذنب. ومن الناحية الوظيفية يكون، أيضاً، مزدوجاً لأنه لايجّسد متطلبات ما يلزم فحسب، بل المحظورات أيضاً. إن متطلبات ما يجب أن يحدث، تملي على الانسان تلك المثل التي يسعى، بموجبها، كي يكون إنساناً آخر، أفضل مما هو عليه في واقع الأمر. وإن المحظورات الداخلية موجّهة نحو قمع الجانب «الغامض» من نفسه، والتضييق على رغباته الطبيعية اللاواعية الأولى ذات الطابع الجنسي والعدواني، وإزاحتها.

وبناء عليه، يكتمل الانفصام والصفة التنازعية بين اللاوعي والوعي، وبين الهو والأنا، يكتمل، في فلسفة التحليل النفسي بتعدد معاني الوعي ذاته، وتعدّد وجوه الأنا ـ العليا التي يبرز الانسان المبحوث، بنتيجتها، من ناحية التحليل النفسي، في صورة الكائن «التعيس» الممزق بتناقضات نفسية داخلية عديدة. ويؤكد فرويد ازدواجية كينونة الانسان في العالم، والمرتبطة بتحديدات طبيعية وأخلاقية لنشاطه الحياتي، وفي هذا السياق، يقوم بخطوة إلى الأمام بالمقارنة مع تطرفات النزعة الأنتروبولوجية، والنزعة السوسيولوجية، والتي تخص مختلف التعاليم الفلسفية المثالية في تأويلاتها. بيد أنه، في محاولته شرح هذه الازدواجية، يعتمد على تلك القضايا الأخلاقية التي يؤدي به تفسيرها التحليلي النفسي إلى الاعتراف بنوع من الخطيئة الأولى للكائن البشري الذي لايموج بين ما هو لازم وما هو موجود فعلا بحيث يسهم، من حيث المبدأ، في تكوين موقف نقدي عند الانسان تجاه كينونته بقدر ماهو ينتقل بين الرغبات والمحظورات، وبين الاغراء بخرقها والخوف من العقاب المحتمل.

وفي هذا المجال، تبيّن أن المفهوم الفرويدي لكينونة الانسان في العالم والمشروح من خلال منظور التفسير التحليلي النفسي لأسسه الأخلاقية تبين أنه قريب جداً من تفسير «كيركيغور». فالباحثان عملا على إدراك جوهر الذنب والندم والضمير والخوف عند الانسان، أي تضميناته الأخلاقية التي تجعل وجوده اللاواعي مركزاً الانتباه على طبيعته المزدوجة. كتب فرويد أن «ماهو أخلاقي غير واع إنما يساعد كل إنسان. ولكن نتيجة اللاوعي بالذات، فإن تقديم المساعدة إلى ما هو أخلاقي كما لو كانت تحط من شأن الانسان بحيث تفتح أمامه ضآلة الحياة وتفاهتها...»(١٢٢).

يتجه فرويد إلى دراسة اللاوعي النفسي من وجوهه المختلفة، ومن ضمنها في تضميناته الأخلاقية مفترضاً أنه «ثمة أشخاص يتبين لهم أن النقد الذاتي والضمير أي الظواهر النفسية الرفيعة القيمة، ودون جدال، غير واعية، وهي إذ تبقى على حالها، تشترط أفعالاً هامة للغاية»(١٢٣). وكان هذا وذاك قد وصفا الواجبات الأخلاقية بهدف التفهّم الأفضل لطبيعة الكائن البشري ووجوده في العالم. عدا هذا، كان الاثنان متمسّكين بالتقسيم الثلاثي للانسان. وقد ميّز «كيركيغور» بين الجسد» و«الروح» و«النفس». وحاول الاثنان فهم الصلة المتبادلة بين المتعة والواجب، وبين السعي إلى تلبية الأهواء والواجبات الأخلاقية التي تفرض هذه المحظورات أو تلك.

بيد أنه بوجود كل التشابهات في موقفيهما، فإنه ثمة فوارق فيما بينهما في التفسير الخاص للإشكالية الأخلاقية. وحتى أن الأمر لايكمن في أن التقسيم الثلاثي للانسان قد تحقق من قبلهما على أسس متباينة بحيث يكون من غير الصائب إجراء توازيات غير مشروطة بين الأجزاء المكوّنة للوجود البشري أو تحقيق تطابق بين مفهوم «الروح البشرية» عند «كيركيغور» ومفهوم الأنا عند فرويد مثلما هو مذكور في دراسة «ب. كول» المكرّسة للتحليل القارن لمواقف هذين المفكرين النظرية(١٢٤).

والأهم من ذلك هو شيء آخر، وبالذات أن «كيركيغور» وفرويد يقومان، بصورة متباينة، الأسس الأخلاقية للكينونة البشرية، وإن الشعور بالذنب وعذاب الضمير وظهور الخوف، عند الأول، هي ظواهر عادية وأنموذجية تحدّد وضعية الانسان الأخلاقية والمتواجد على الدوام في حالة من القلق، ولكن في آن معاً، والعائد أخلاقياً إلى الواقع الفعلي القائم، والقادر على الاقرار بالمسؤولية عن أفعاله.

وإن الواجبات الأخلاقية عند الثاني، كانت في متناول الانسان «داخلياً» وهي تقيّد أهواءه الأنانية والتدميرية، وفي الوقت نفسه تشكل تربة خصبة للانشطار الموجع للحالة النفسية حيث لاتعتبر مشاعر الذنب والخوف حافزاً للموقف المسؤول والسليم من الحياة بقدر ما تشكل سبباً لظهور الاضطرابات النفسية و«الهروب إلى المرض» والابتعاد عن الواقع إلى عالم الأوهام والتخيلات. وكانت الأدبيات الوطنية قد لفتت الانتباه إلى هذا الفارق، حيث تمّ التأكيد بصواب، أن الشعور بالذنب، من وجهة نظر «كيركيغور»، فيه عذاب، إلا أنه يدل، في الوقت ذاته، على الحياة العادية للانسان، وأما حسب مفهوم فرويد فإن هذا الشعور هو، عادة، علامة على الاعتلال النفسي(١٢٥).

اتخذ فرويد موقفاً نقدياً من المعايير الأخلاقية التي كانت موجودة في الثقافة الغربية ومن مفاهيم الحياة وقيمها السائدة في المجتمع الغربي المعاصر. ففي مقالة «الأخلاقية الجنسية ـ الثقافية والعصابية الحديثة» (١٩٠٨) استنكر فرويد ما يسمّى بالأخلاق الجنسية «المزدوجة» بالنسبة إلى الرجال والتي يتبين أنهم، بفضلها، وفي معظم العائلات، صحيحو الجسم، إلا أنهم لاأخلاقيون، بينما النساء اللواتي يتمسّكن، بصرامة، بالالتزامات «المهذّبة» للبوريتانية، غالباً ما يبحثن، في الصراع بين المتطلبات الطبيعية والشعور بالواجب الأسري، عن الملاذ والمأوى في العصاب.

فهو، في إيراده للفوارق بين الأخلاق الجنسية «الطبيعية» و«الثقافية» ينطلق من أن تأثير الثقافة الضار ينحصر، بصورة رئيسية في سحق الحياة الجنسية لدى الشعوب المثقفة الراقية (أو في صفوف الفئات المتمدنة بفضل سيادة «الأخلاق المتمدّنة»). وإن النقد الموجّه من قبلها إلى «الأخلاق المتمدنة» لايحمل إطلاقاً، طابعاً ملموساً، لأنه كان يعود إلى الحضارة البشرية كما هي، ومن ضمنها الأشكال البورجوازية وغيرها من أشكال تنظيم الوجود البشري. ويطرح فرويد مسألة ما إذا كانت «الأخلاق الجنسية المتمدنة» تستحق تلك التضحيات التي تطلبها من الانسان. وقد كان هاماً عنده لفت الانتباه إلى رغبات الانسان الطبيعية وأهوائه، نظراً لأنه كان يعتقد أن هذه الرغبات والأهواء، إلى جانب الأخلاق الحازمة والصارمة وعديمة الرحمة، تستحق أن تؤخذ بالحسبان عند دراسة «موتيفات» سلوك البشر لأن سلوك الفرد، الجنسي، كما يرى فرويد، غالباً ما يعتبر الأصل الأول للتفاعل والاستجابة العامة له في الحياة.

فضلاً عن هذا كان فرويد، في عدد من أعماله، مضطراً لتأكيد لاأخلاقية الأخلاق البورجوازية بالذات والتي تبرز، حسب تعبيره الخاص «إلزاماً طماعاً لدى عدد غير كبير من الأثرياء والأقوياء في العالم، والذين يمكنهم، في أية لحظة، دون إبطاء، إرضاء رغباتهم»(١٢٧). وبهذا الصدد، كان، أحياناً، يتوصّل إلى استنتاج حول ضرورة تغيير وضع الأشياء القائم مراهناً على الموقف النقدي من مبادىء الحياة

الأخلاقية في الثقافة الغربية. ويؤكد فرويد: «مادام الطب لم يتعلّم ضمان حياتنا، ومادامت الثوابت الاجتماعية غير موجّهة بشكل يتوضع الطب فيه، بصورة أكثر سعادة، لن يختنق في داخلنا الصوت المحتج على متطلبات الأخلاق»(١٢٨).

بيد أن كل الاعتبارات النقدية، التي أفصح عنها مؤسس التحليل النفسي تجاه الحضارة البورجوازية، كانت تتخذ طابعاً ضيقاً في خصوصيته. فهي لم تذهب أبعد من تأكيد الهوة الفعلية التي لوحظت بين الأخلاق البورجوازية وتصرفات البشر في حياتهم اليومية. وفي تركيزه الاهتمام على سحق الأهواء الجنسية عند الانسان وربطه «الأخلاق المتمدنة» مع ازدياد الأمراض العصابية في المجتمع المعاصر، يكتفي بالتعبير عن الأمل بأنه سوف يستيقظ، في يوم ما، «ضمير» هذا المجتمع، والذي، بنتيجته، سيحدث تغيير في المعايير الأخلاقية. وهو إذا لم يتقدّم باقتراحات حول القيام بإصلاحات ملموسة، قد سعى، في الوقت ذاته، لتبيان ذاك الضرر الذي تحمله، حسب قناعته، «الأخلاق الجنسية المتمدّنة»، على صحة البشر. ويمكن لمثل هذا الموقف أن يتم استبعاده، بصورة مبررة تماماً، من وجهة نظر «أطيقا الطبيب» القلق من جراء انتشار الأمراض العصبية في الثقافة الغربية المعاصرة.

وفي أثناء معالجة الإشكالية الأخلاقية ـ الأطيقية ـ يعير فرويد، اهتماماً كبيراً بمسألة بحث ظاهرة الخوف. فإلى جانب وصف الشعور بالذنب والندم والضمير، يشغل إبراز طبيعة ظهور الخوف وآلياته السيكولوجية، مكاناً هاماً في فلسفة التحليل النفسي. ويعتبر المنطلق الفرويدي تجاه فهم الخوف، مشروطاً بالممارسة السريرية وبالتأملات النظرية لمؤسس التحليل النفسي حول وجود الانسان في العالم على حدّ سواء.

فمن جهة اصطدم فرويد، في عمله السريري، بما يسمى رهاب (فوبيات) العصابيين، والمعبر عنها في الخوف من الحيوانات. وإن شرح مثل هذه (الفوبيات) من قبله من مواقف التحليل النفسي ذاتها، مثلما هي الحال عند تفسير مشاعر الذنب إذ أن كل هذا قد انحصر في وجود هدف مزدوج للفرد، وفي نهاية المطاف، في «عقدة أوديب». وهكذا إن ظهور (الفوبيات) عند الطفل يبحثه فرويد من خلال مشاعر متضاربة، عندما يخاف الطفل من حيوان ما، وفي الوقت نفسه يبرز عنده الاهتمام وحب الفضول تجاهه مركزاً انتباهه عليه ومقلّداً إياه. ويعتقد فرويد أن مثل هذه المشاعر المتضاربة والمتأرجحة تجاه الحيوان ليست سوى وكلاء غير واعين في النفسية الطفلية للأوضاع المستترة والدالّة على موقف معين تماماً تجاه الوالدين، لاسيما موقف الطفل من الأب. وبفضل الاستبدال بالذات تحدث محاولة لحلّ النزاعات النفسية الداخلية.

ويرى فرويد أن الاستبدال اللاواعي هو، بالفعل، تمويه متفرّد لأسباب الخوف الطفلي الفعلية وغير المشروطة، بموقف الأب الصارم والقاسي تجاه الابن بقدر ما هي مشروطة بالمثلث الأسروي لوضع أوديب ذاك عندما يحب الابن أباه ويكرهه في آن واحد، ويريد أن يصبح قويا مثل ذاك، وفي الوقت ذاته إزالته كي يحلّ محلّ الأب في العلاقة مع الأم. وبما أن تربية الطفل الأخلاقية تتعارض مع أهوائه اللاواعية، فإن حلّ النزاعات النفسية الداخلية الهائجة في أعماق النفس الطفلية، يتحقق بالانتقال من موضع إلى آخر، من الأب إلى حيوان ما.

يتوجّه هوى الطفل نحو من ينوب مناب الأب، لنقل إلى حصان أو ذئب، والذي يبدي الطفل تجاهه مشاعره الصريحة. وهكذا حاول فرويد شرح ظهور (الفوبيات) عند الأطفال من الناحية الفردية ـ الشخصية، والخوف عند الكبار في المجال الاجتماعي ـ الثقافي محلّلاً النقطتين من وجهة «عقدة أوديب» التي تخص البشر والمحظورات الأخلاقية التي تثير، عند الانسان، مختلف أشكال الهلع من خرقها.

ومن جهة أخرى، كانت فلسفة التحليل النفسي الفرويدية بتركيزها على الاشكالية الأطيقية، تفترض تعمقاً نظرياً في فهم طبيعة الخوف ومنابعه لأن معالجة كينونة الانسان في العالم، من خلال الأهواء اللاواعية، قد أدت، بهذا الشكل أو ذاك، إلى مسألة العلاقة بين ماهو مرغوب وما هو لازم، بحيث أن الصدام الطبيعي والأخلاقي فيما بينهما قد استحال إلى ظهور حالات من الخوف، الفعلية أو الوهمية، والمتحول، في حالات غير قليلة، إلى اختلالات نفسية. وبالفعل يتوجّه مؤسس التحليل النفسي، مباشرة إلى ظاهرة الخوف عند وصف مشاعر الذنب والندم والضمير والوعي الذاتي عند الفرد.

وهو بموقفه من أن «الخوف الاجتماعي»(١٢٩) هو نواة ما يسمى بالضمير، إنما يحاول النفاذ في ذاك الجانب من المحظورات الأخلاقية والتقييدات الاجتماعية المفروضة من جانب الثقافة والمجتمع، على الانسان، بغية تبيان ـ وتعرية ـ المحدّدات الحقيقية التي تشترط ظهور الخوف عند الفرد، والكشف عن الآليات النفسية التي تساهم في تقوية الأوضاع الانفعالية والضاغطة للنفس البشرية. وإن مثل هذا الاهتمام عند فرويد بمعالجة حالات الخوف البشري ليس من قبيل المصادفة على الاطلاق. فهو ينبثق من ميل فلسفة التحليل النفسي نحو القاء الضوء على الجوانب «القاتمة» من النفسية البشرية، والتي لم تقع في حقل مرمى منظمات الماضي الفلسفية التقليدية.

إن ما قيل أعلاه لا يعني أن ظاهرة الخوف لم تثر، بشكل عام، اهتمام مفكّري الماضي. ففي الماضي البعيد، تمّ توجيه الاهتمام إلى مثل هذه الوضعية للنفس الانسانية والتي تتحدّد بالخوف. فمثلاً، اعتقد «سينيكا» أنه إذا كان التنبّؤ يبادر إلى عذابات الماضي فإن الذاكرة «تعيدنا إلى عذابات الماضي المعاشة...»(١٣٠). وهناك فلاسفة آخرون، على العكس، لم يقرنوا الخوف بالماضي بقدر ما ربطوه بالمستقبل لأن الخوف، كما كان يعتقد «لوك» عبارة عن «تبرم النفس من فكرة الشر المستقبلي»(١٣١). وباختصار، كان مفكرون متباينون، وعلى امتداد قرون عديدة، يتوجّهون، بصورة عرضية، إلى استيعاب ظاهرة الخوف وإدراكها. بيد أن مثل هذه الإشكالية لم تشكل أية نواة هامة في الفلسفة التقليدية.

وكان «كيركيغورد» وحده قد وضعها في صلب تأملاته، معالجاً الخوف بصفته الحرية المكنة أو الفعلية للكائن البشري. ولكن حالة الخوف، عند فرويد، هي نقطة انطلاق للفهم التحليلي النفسي للحالة البشرية النفسية ولوجود الانسان في العالم.. وإن قضية الخوف، حسب تعبيره الذاتي ينبغي على حلّه أن يلقي كمّا هائلاً من الضوء على مجموع حياتنا النفسية»(١٣٢).

كيف يجري تفسير الخوف في فلسفة التحليل النفسي بالتحديد؟ قبل كل شيء يميّز فرويد بين الخوف «الفعلي» و«العصبي». فإذا كان الأول يفسّره بصفته خوفاً من خطر معروف عند الشخص الخائف، فهو يفهم الثاني بصفته خوفا مرتبطا بخطر يجهله الفرد. ولكن نظراً لأن متطلّبات أهواء الماهية البشرية تشكل، على الدوام، شيئاً ما، فعلياً من الناحيتين الأنطولوجية والسيكولوجية، على حدّ سواء، فإن فرويد، حتى ولو تجد تطبيقا لها في الخيال، ينطلق من أن الخوف «العصبي» أيضاً، له أساسه الفعلي. لذا يرى فرويد أنه من الهام فهم طبيعة الخوف نفسها، كما هي، دون أية علاقة بتضميناته الفعلية أو العصابية بغية استخدام المعارف المكتسبة لاحقاً، لأجل الإدراك النظري لكينونة الانسان في العالم، وفي الممارسة السريرية في أثناء معالجة مرضى الأعصاب.

عدا هذا، أقام فرويد، مثله مثل «كير كيغورد»، فوارق بين الخوف والفزع والهلع. ولكن إذا كان الهلع والفزع، عند «كيركيغورد»، هما كشيء ما، محدّد، ومفسّر، خلافا للخوف، من الناحية الميتافيزيكية، وبالتالي بإمكانات غير محدّدة لحرية الروح البشرية، فإن الفوارق بين هاتين الظاهرتين،

تتحقّق عند فرويد على أسس أخرى مرتبطة، بصورة رئيسية، بإبراز الوضعيات النفسية للانسان ومواقفه الموضوعية منها من ناحية الخطر الداهم. فمؤسس التحليل النفسي يعتقد أن الهلع وضعية ملموسة لتوقع الخطر والاستعداد للأخير حتى لو كان غير معروف، فالخوف يفترض وجود موضوع ملموس يخشونه. وأما الفزع فالمقصود به هو الوضعية التي تظهر عند الخطر حيث أن الذات، كما تبيّن، غير مستعدة لـه. فهو «يؤكد على لحظة المفاجأة»(١٣٣).

كان فرويد بحاجة إلى تحديد الفروق بين الخوف والهلع والفزع من أجل توضيح أسباب ظهور الأمراض العصبية لصورة أفضل. فهذا التمييز بين المعاني، قد أتاح له المجال كي يفصح عن رأي مفاده أن الهلع، في حدّ ذاته، لايسبب صدمة عصبية لأنه يتضمّن، في داخله، شيئاً ما يحمي الانسان من الفزع الذي يساعد على ظهور العصابيات. ويعالج فرويد الخوف بصفته ردّ فعل ملموس على خطر فعلي أو موهوم.

وعلى أساس الخوف، تبدو محتملة حالات الاضطرابات النفسية، إلا أن أسبابها، حسبما يعتقد مؤسس التحليل النفسي، ينبغي استقصاؤها في رواسب الانفعالات الناتجة عن صدمة أو هـزّة، والمرتبطة بعقدة أوديب، هذه الرواسب التي كان لها موضع في حياة الانسان. وهكذا، إن الفرد غالباً ما يعاني من الخوف أمام الأنا العليا وأمام محكمة الضمير، وإن هذا الخوف الذي كان غير واع، لايظهر، مع ذلك، في الهو نظراً لأن الهو، حسب مفهوم فرويد، هو في حد ذاته لايعاني الخوف لأنه لايمكنه الحكم على ظروف الخطر. هذا وإن الصدام بين الوعي والوعي الذاتي، عندما يعي الانسان الخطر، وتبعا للأنا العليا، يستحيل إلى «خوف اجتماعي» وإلى شعور بالذنب. لذا يرى فرويد أن الأنا بالذات، وليس الهو، هي التي تعتبر موضعا لتطور الخوف.

وكان مثل هذا المنطلق لفهم ظاهرة الخوف قد وضع فرويد أمام ضرورة الإجابة عن عدد من الأسئلة. أولاً، إذا كانت الأنا هي موضع ظهور الخوف، وأما الأمراض العصابية فمرتبطة بانزياح الأهواء اللاواعية التي لاتزول دون أثر، بل على العكس تبرز في شكل من مختلف أنواع العوارض العصابية، فإنه: أليس، في هذه الحالة، من اللازم استخلاص استنتاج، على هذا الأساس، بأن الخوف يظهر تحت تأثير آليات الانزياح. ثانيا، مادام الخوف في <u>الأنا</u> يمكنه أن يفهم بصفته خوفاً أمام <u>الأنا العليا</u>، وأما هذا المرجع في النفسية البشرية فيمتلك <u>الهو</u> من خلال منبعه، أليس من الأصوب أن تقترن هذه الظاهرة بأهواء الانسان اللاواعية من أن تقترن بالتقييدات الأخلاقية والاجتماعية المفروضة عليه؟

ردّاً على السؤال الأول، تردّد فرويد لفترة طويلة، عندما أفصح عن الأحكام المتعارضة بهذا الصدد. فهو، في البداية، تمسّك برأي مفاده أن طاقة انزياح الحركات النفسية اللاواعية تؤدّي، آلياً، إلى ظهور الخوف، أي أن الانزياح، في حدّ ذاته، يتحول إلى خوف. بيد أنه، في وقت لاحق، أعاد النظر في وجهة النظر هذه متخلّياً عن الافتراضات المذكورة سابقاً حول دور الانزياح كسبب لتشكل الخوف. وفي أعماله المتأخرة التي لم يتمّ فيها طرح الوصف الفينومينولوجي للخوف بقدر ما تمّ فيه عرض الفهم الميتاسيكولوجي له، توصل فرويد إلى استنتاج مفاده أنه لايجري، في ظل الانزياح، تشكيل نفسي جديد يؤدي إلى الخوف، بل إعادة إنتاج خوف سابق ما، كوضعية انفعالية معينة للنفس البشرية.

والآن يتبيّن أن التفسير الفرويدي للعلاقة بين الانزياح والخوف كما لو كان مقلوباً، إذ أن الخوف بالذات هو الذي يعترف به كدافع أوّلي للانزياح. وحسب كلمات فرويد: «إن الخوف يخلق حالة الانزياح وليس كما كنت أعتقد سابقاً بأن الانزياح يخلق حالة الخوف»(١٣٤). غير أنه، رغم التفسير

الجديد لظاهرة الخوف، فإن مؤسس التحليل النفسي كان مضطراً لوضع مختلف أنواع التحفظات مثل أنه من الممكن أن يتشكل الخوف، في ظل الانزياح، من الطاقة الجنسية لأهواء الانسان اللاواعية. وقد اشترطت ضرورة مثل هذه التحفظات تفسيراً تحليلياً نفسياً للانسان ككائن مجبول بالفطرة، بالرغبات الجنسية. ولم يستطع فرويد التخلي عن تلك الأخطاء النظرية المتضمنة من قبل في أساس فلسفة التحليل النفسي، لأن بناء التحليل النفسي، الذي شيده بدرجة عالية من المهارة، قد تبيّن عمليا أنه موضع للشك. لذا كان مستعدا للوقوع في بعض التناقضات في إدراك الخوف، وظواهر أخرى، مفضلاً هذا على مسألة التخلي عن تعاليم التحليل النفسي، كما هي، ورفضها.

أوصل التفسير الجديد، لظاهرة التحليل النفسي، فرويد إلى دراسة قضية الخوف «الأول» و«الأساس الأصلي، كما لو كان هذا الخوف ملازماً للانسان ويخصه.

تكمن المسألة في أنه قد ظهرت، ضمن إطارات حركة التحليل النفسي، مقولات ومفاهيم متباينة حاول واضعوها، كلّ حسب طريقته، شرح أسباب نشوء الخوف. ففي عام ١٩٢٣ نشر «رانك» كتابه «صدمة المنشأ» حيث برهن فيه أن خوف الانسان «الأولي» مرتبط بحقيقة منشئه واستنباطه وخروجه إلى النور من حضن الأم، من تلك الوضعية الداخلية حيث كان يشكل كلا واحدا مع الأم. وإن كل حالات الخوف اللاحق تعتبر، من وجهة نظر «رانك» ليست شيئاً آخر سوى نسخ عن صدمة المنشأ.

لا يوافق فرويد على مثل هذا التعليل للخوف، معتبراً أنه لايتمّ، في هذه الحالة، توجّه الاهتمام، نحو عوامل نموّ الفرد الأصلية. فهو يرى أن من غير الصحيح حدوث شيء ما، عند كل ظهور للخوف في الحياة النفسية «بحيث أنه يعادل إعادة تشكيل ظرف النشوء»(١٣٥).

وفي الوقت ذاته يتخذ فرويد موقفاً نقدياً من تلك المقولات الفلسفية التي يتمّ، بموجبها، الاعتراف «بالخوف من الموت» على أنه «الأولي».

وبهذا الصدد، ينطلق من أنه، في اللاوعي، لاوجود لشيء يكون بإمكانه أن يثبت أو يدحض أسبقية «الخوف من الموت» على الأهواء أو الوضعيات الأخرى للنفس البشرية. وهذا لايعني أن فرويد لايميل أبداً إلى نفي وجود «الخوف من الموت»، عند الانسان. ولو كان قد تمسك بمثل هذه النظرات فإن هذا الأمر كان قد تعارض مع فرضيته التحليلية النفسية حول «غريزة الموت».

يقف فرويد، فقط، ضد مفهوم «الخوف من الموت» بصفته العلة الأولى للوجود البشري. ويرى مؤسس التحليل النفسي أن الوضع الذي تستجيب له الأنا بالخوف من الموت هو حالة تشعر، في ظله، الأنا بأنها متروكة وتدافع عنها الأنا العليا التي تجسّد القدر. وبهذه الفقرة «تحلّ نهاية الثقة بالحماية من كل الأخطار»(١٣٦).

وبناء عليه، إن فرويد، بإعادة استيعاب التصورات حول الخوف، بصورة انتقادية، والتي تظهر في حضن حركة التحليل النفسي والموجودة، سابقاً، في الفلسفة التقليدية، إنما يحاول تعليل مفهومه لهذه الظاهرة. ويمكن القول إن خاصية المفهوم الفرويدي إنما تكمن في أن مؤسس التحليل النفسي يسعى إلى ربط الخوف مع الالتزامات الأخلاقية (الأطيقية) للثقافة والعلاقات الاجتماعية المتبادلة بين البشر في المجتمع. وفي هذا السياق، إن تفسيره للخوف يتعارض مع التيارات الأنطولوجية والطبيعانية التي يربط ممثلوها الخوف بحقيقة ولادة الانسان أو موته. ويؤكد فرويد أنه «مع ظهور العلاقات الاجتماعية المتبادلة، يصبح الخوف أمام الأنا العليا ـ الضمير ـ ضرورة، وإن غيابه يصبح مصدراً لنزاعات وأخطار قاسية الخ»(١٣٧).

بيد أن الربط بين ظاهرة الخوف، من جهة، والأخلاقيات والنزعة الاجتماعية، من جهة أخرى، ينحصر، في نهاية المطاف، في العلاقات الأسرية والأخلاق الجنسية. «إن الخوف من الموت يدركه كشيء ما مماثل للخوف المخصي» والذي يتحوّل أمام الخوف من الضمير إلى خوف اجتماعي»(١٣٨). وبمعنى آخر، يتبيّن أن الخوف من التشوّه، بالذات، هو الخوف الأساسي. وهنا المقصود الخوف من أن يصبح مخصيًا. وهذا الخوف مرتبط ارتباطاً وثيقاً «بعقدة أوديب» لأن الابن، حسب فرويد، في المثلث الأسروي، يعاني، دائماً، من القلق، بسبب أن الأب الذي يفوقه في القوة، سيشوهه، وبالتالي لن يفسح له الامكانات كي يحتلّ المكان اللائق في العلاقة مع الأم.

وإن الإجابة عن السؤال حول أن أهواء الانسان اللاواعية أو القيود الأخلاقية والاجتماعية المفروضة عليه، هي التي تشكل جوهر الخوف، كان فرويد قد حلّه مسبقاً رغم أنه عمل من سائر الجوانب، لالقاء الضوء على الاشكالية الأخلاقية. وهكذا إن «الخوف من الموت»، مثله مثل «الخوف من الضمير»، يعالجه، في نهاية المطاف، بصفته خوفاً من الخصاء. وكتب فرويد: «كان التهديد بالخصاء يأتي، في الأزمنة البعيدة، من الكائن الأعلى الذي تحوّل الآن، إلى الأنا المثالية، وإن هذا الخوف من الخصاء هو، على الأرجح، النواة التي يتنامى حولها، في وقت لاحق، الخوف من الضمير»(١٣٩).

وهكذا، إن كل محاولات فرويد في إدراك كينونة الانسان في العالم، من حيث الالتزامات الأخلاقية «الأطيقية»، تتحطّم على فرضياته وافتراضاته، المرتبطة بالسلّمة حول «عقدة أوديب» كمبدأ منهجي في مجمل تفسيرات التحليل النفسي. وبالنتيجة، إن التفسير التحليلي النفسي لمجموعة كاملة من القضايا الأخلاقية لم يقدّم مفهوماً مماثلاً لأصل الأخلاقيات، بصورة عامة، ولا لظهور الشعور بالذنب وظروف الخوف بخاصة.

إن الشرح الفرويدي للشعور بالذنب والندم والضمير والخوف بصفتها مكتسبة من قبل الانسان بالصلة «بعقدة أوديب» لم يقدّم المعرفة الجديدة، لأن الاستخراج المنطقي للواحد من الآخر قد تحوّل إلى كلام فارغ وإلى جريان متكرّر في الدائرة ذاتها. وليس من قبيل المصادفة اضطرار فرويد، إلى التأكيد بمرارة أن العديد من الظواهر التي عالجها قد ظلّت غير مفسّرة حتى النهاية. وإذا كان قد اعترف، في نهاية المطاف، وعند محاولات تبيان اللاوعي وإدراك أن طبيعة الأهواء اللاواعية، قد تبين أنها، فعلياً، مخفية عن «الابستمولوجيا» التحليلية النفسية، فإن شيئاً مماثلاً من هذا القبيل، قد حدث أيضاً عند دراسة الإشكالية الأخلاقية. وقد توصل فرويد، خاصة في أثناء دراسته الشعور بالخوف، إلى استنتاج مفاده أن هذا الشعور «لاينصاع لإدراكنا». وأما مسألة نشوء الخوف كما هو فيجبرنا على «ترك التربة السيكولوجية دون جدال وولوج منطقة تخوم الفيزيولوجيا»(١٤٠).

وأخيراً استند فرويد إلى «كانت» ومفهومه حول «الواجب القطعي»، عند توجّهه إلى الاشكالية الأخلاقية. بيد أن إدراك الأفكار «الكانتية» في التحليل النفسي، وكما تبيّن في جوهر الأمر، له طابع شكلي. والأمر بالفعل هو كذلك، نظراً لأن التفسير الفرويدي للأخلاقيات لم يأخذ بالحسبان تلك الظروف التي انتقد «كانت»، بموجبها، في أثناء معالجة مختلف النظريات، ذاك المفهوم غير القادر على «التهرب» كي يفترض، بصورة خفية، تلك الأخلاقيات التي لايزال ينبغي على هذا المفهوم أن يشرحها»(١٤١).

الفصل الرابع

التضمينات الاجتماعية ـ الثقافية

يتشابك استكناه الاشكالية «الأطبقية» في فلسفة التحليل النفسي، تشابكاً وثيقاً مع معالجة مجموعة من القضايا ذات الطابع الثقافي والاجتماعي. وفي واقع الأمر، يتحقق الكشف عن طبيعة الالتزامات الأخلاقية ـ الأطيقية، من قبل فرويد، لا في حدّ ذاتها، بمعزل عن ظواهر حياة البشر الأخرى، بل في سياق الثقافة والمجتمع بمؤسساته ذات العلاقة. وفي الحقيقة يتعلق الأمر، في فلسفة التحليل النفسي، بصورة رئيسية، بالحضارة البشرية، كما هي، وبالعلاقات المتبادلة بين الفرد والجنس البشري دون الصلة بالأشكال الملموسة لتنظيم حياة البشر. وهذا يترك بصماته على دراسة وجود الإنسان في العالم.

بيد أنه ينبغي تقدير فرويد على أساس أنه لاينغلق ضمن نطاق من التصورات المجردة حول المعايير الأخلاقية وكأنها أبدية، وغير متغيرة، على الاطلاق، بل هو يربطها بالمحددات الحاسمة الاجتماعية ــ الثقافية ويستخلصها من تاريخ تطور البشرية. وهكذا يعالج فرويد مسألة الشعور المتنامي، بصورة دائمة، بالذنب، عند الانسان، من خلال تطور الثقافة وظهور الضمير وذلك بواسطة الأنا العليا، في أثناء تغير العلاقات الشخصية وبروز الخوف ـ من حيث تشكل الصلات الاجتماعية.

ولكن كيف يتحقق إدراك الاشكالية الاجتماعية ــ الثقافية، بصورة ملموسة، في فلسفة التحليل النفسي؟ قبل كل شيء، ينبغي التأكيد على أن فرويد ينطلق من معارضة الفرد مع الثقافة، والشخصية مع المجتمع.

ومن وجهة نظر التحليل النفسي، تستند الثقافة، كلياً، على نتائج انزياح أهواء الانسان اللاواعية. فهي تبرز في صيغة من القيود والمحظورات المحدّدة، المفروضة على الفرد والتي تعيق استجلاء رغباته الطبيعية وجموحاته. هذا ويكمن هدف الثقافة في السحق الخارجي أو الداخلي (من خلال الأنا العليا) للأهواء ذات الطابع الجنسي. وما دام التصور التحليلي النفسي لمنجزات البشرية الثقافية يقوم على وضع الأهواء الجنسية اللاواعية في مواجهة الالتزامات الأخلاقية التي تظهر على أساس الطبيعة البشرية، فإنه، من هنا، يصبح مفهوماً لماذا يطرح فرويد المبدأ الذي بموجبه «يعتبر كل إنسان، عملياً، خصماً للثقافة، وهذا في الوقت الذي بدت أنها تمتلك أهمية إنسانية عامة»(١٤٢).

نحن نرى أن فرويد، كما يبدو، يقدم تفسيراً وحيد الجانب للثقافة بصفتها من مكتسبات البشرية والتي بفضلها يتحقق قمع «الطبيعة البشرية». وبالفعل، إن الثقافة، في فلسفة التحليل النفسي، تشكل صيغة غريبة نوعاً ما، وهي لاتتعارض مع الانسان فحسب، بل أيضاً مع ما تشترطه من ظهور للظروف

المتنازعة والمتحوّلة، في حالات غير قليلة، إلى أمراض نفسية. ويـرى فرويـد أن الحيوانـات لاتعـاني مـن العصابيات. وإن اخراج الانسان من عالم الحيوان وتمييزه عن طريق «تهذيبه» قد وضـع الفـرد في مرحلـة عليا من التطور، إلا أنه هنـا بـالذات، تـتربص لـه «الويـلات التمدينيـة» المرتبطـة بـالأمراض العصبيـة. فالثقافة بالذات بمتطلّباتها غير المحـدودة في كبح الأهـواء الجنسـية، هـي منبـع البلبلـة النفسـية. «إن متطلباتنا التمدينية الثقافية تجعل الحياة قاسية للغاية بالنسبة إلى أكثرية الكائنات. وإن هـذه المتطلبـات تسهم في الابتعاد عـن الواقـع وظهـور العصابـات، علمـاً أنـه لم يتحقـق نجـاح كبـير في المجـال الثقـافي التمديني بعد»(١٤٣).

بيد أن هذا الأمر ليس سوى جانب واحد من التصورات التحليلية النفسية للثقافة، والذي يدل علـى معارضة الفرد مع المنجزات الثقافية للحضارة البشرية. وثمة جانب آخر لايقلّ أهمية عـن الأول، ويكمـن في أن متطلبات الثقافة التي يعالجها فرويـد يجـري تفسـيرها، مـن ناحيـة ظهـور العصابـات، في وقـت واحد، بصفتها مصدراً للنتائج الايجابية للنشاط البشري. ويرى فرويد أن أهواء الانسان وميوله الجنسـية المشحون سحقها، بالعصابات، تشارك في خلق أسمى القيم الروحية للمنظومة الفنية والجمالية.

وبفضـل السموّ والتصعيد، أي إبدال الهـدف الجنسـي بـآخر أكـثر قيمـة مـن النـاحيتين الثقافيـة والاجتماعية، تتجه أهواء البشر اللاواعيـة في مجـرى العمـل الابداعـي مسـاهمين، في الوقـت نفسـه، في صياغة عالم الانسان الروحي واثرائه. عدا هذا، يبحث فرويد النشـاط الابداعـي باعتبـاره إحـدى طرائـق التهادن بين النزاعات في حياة البشر ودعم توازنها النفسي، والمؤدي إلى إزالة العـوارض المرضيـة،. هـذه هي القيمة الايجابية للثقافة في تصورات مؤسس التحليل النفسي لأنه يرى أن «هـذا العجـز بـالذات، في الميول الجنسية لمنح الاكتفاء الكامل والذي يخضـع لمتطلبـات الثقافـة الأولى، يصبـح مصـدرا للانجـازات الثقافية الهائلة التي تتحقق بفضل التصعيد لمركبات الميول المذكورة»(١٤٤).

وعليه، يتحدّد تفسير فرويد للثقافة بشيء من الازدواجية. فمن جهة، يفهم مؤسس التحليل النفسي الثقافة كوسيلة لسحق «الطبيعة البشرية». ومن جهة أخرى، تعالج هذه الظاهرة كحـافز لتعبـير الانسـان الابداعي عن الذات. هذا ويتبين أن المكونات الجنسية ذاتها والمنعكسـة مـن خـلال الثقافـة، عبـارة عـن محدّدات للتصورات المرضية والعصابية للكائن البشري، ولموقفه السـليم والابداعـي مـن العـالم علـى حـدّ سواء.

كان من المستطاع تفسير وظيفة الثقافة المزدوجة هـذه، مـن خـلال تعدّديـة المفهـوم الفرويـدي لحالـة اللاوعي مع تركيزه على ميول الانسان الجنسية. ولكن هذا التفسير يعتبر شكلياً ولايكشف عـن السمات الغنية بمضمونها لتصورات التحليل النفسي حول العلاقات المتبادلة بين الفرد والثقافة. والمسألة تكمـن في أن التفسير المزدوج للثقافة، كما لو كان يؤدي فعلاً، من الناحية الشكلية، إلى حلقة مفرغة خاضعة، كما يقال، لزملاء فرويد المقربين.

وهكذا، كان «آدلر» الذي شاطر فرويد في أفكاره التحليلية النفسية، في البداية، والذي تقدّم، لاحقا، بتعاليمه الذاتية، التي اتخذت تسمية «السيكولوجيا الفردية» قـد ذكـر، وبصـورة معلّلـة، أن الـرد علـى السؤال: من أين تظهر الثقافة؟ هو، في التحليل النفسي: من الانزياح، في الوقت الذي يشير الجواب عن السؤال: من أين يأتي الانزياح؟ إلى مايلي: من الثقافة. وإن فرويد الذي أطلق على فكـرة «آدلـر» (شـظية من حدّة الذهن) قد اضطر إلى تقديم تفسير بصدد مثل هذا التفسير للثقافة والانزياح، المنغلـق علـى ذاتـه. وقد أكّد أن الثقافة تستند إلى نتائج انزياح الأجيال السابقة وأن كل جيل جديد يضطـر إلى حفـظ الثقافـة ووقايتها، محقّقاً الانزياحات ذاتها»(١٤٥).

بيد أن تفسير فرويد هذا، قد تناول الجانب الشكلي من القضية لأن «الانغلاق في الذات» الذي يذكره «آدلر» كان الاثبات الصائب للتصوّر المزدوج للثقافة في التحليل النفسي، وبالذات في هذا المجال. ومن الناحية المضمونية، تعود مثل هذه الازدواجية، في جذورها، إلى التفسير التحليلي النفسي للانسان ككائن يتمتع، بالفطرة، بأهواء جنسية غير واعية. وإذا كان إضفاء العوامل الفاصلة والحاسمة على النشاط البشري ينطلق حصراً من نشاط الفرد الجنسي فإن شرح الصلة المتبادلة، في هذه الحالة، بين الثقافة والانزياح، تبدو منغلقة في ذاتها، منطقياً.

غير أن فرويد انطلق من حتمية نشاط البشر، والمشروطة بأسس الكينونة البشرية، الطبيعية والأخلاقية. وقد بدا أنه، مع الاعتراف بهذه الحتمية المزدوجة، تزول، أوتوماتيكياً، كل حالات الارتباك المرتبطة بالمفهوم الثنوي للثقافة. بيد أنه حصل، في هذه الحالة أيضاً، «الانغلاق في الذات» نظراً لأن فرويد، في نهاية المطاف، استقى الأخلاقيات من «عقدة أوديب» ذاتها والمشبعة بالنزعة الجنسية.

لذا، من أجل ربط الأمور بعضها مع بعض، لم يبق أمام فرويد من شيء آخر سوى طرح رؤية الانسان الثنوية. والأمر، هنا، لايتعلق بتقسيم مجالين من النفسية البشرية، إلى واعية وغير واعية، بل بالبون في اللاوعي نفسه، والميول المتعارضة فيما بينها والتي تشكل، حسب فرويد، أسس الوجود البشري. وهي هنا، في فلسفة التحليل النفسي، أهواء الانسان الجنسية والتدميرية وميله إلى اظهار الحب والكراهية. وإن تاريخ تطوّر الحضارة البشرية، حسب قناعة فرويد، يبرهن دون أي شك، «أن القسوة والأهواء الجنسية مترابطة فيما بينها برباط وثيق»(١٤٦). وإن هذه الميول بالذات، والتي كما لو كانت تخص كل انسان، يعالجها ويبحثها فرويد كما لو كانت تحدّد، مسبقاً، «الطبيعة البشرية» وتفسر الجوهر المزدوج للثقافة بوظائفها ذات القمع، في آن واحد، لأهواء الفرد اللاواعية وتطوير إمكاناته الأبداعية.

وبعد مختلف أنواع التعديلات التي أدخلها فرويد على تفسير «الطبيعة البشرية» أصبحت فلسفة التحليل النفسي تقوم، في صيغتها المكتملة، على الاعتراف بالأهواء الجنسية والتدميرية و «بأيروس» و«تاناتوس» أي «بغريزة الحياة» و«غريزة الحب» بصفتهما في صراع دائب فيما بينهما، وهما تحدّدان، مسبقاً، النشاط البشري وتوجّهات تطور الثقافة. وباختصار، إن إزالة الغموض المرتبط بالمفهوم الموارب لعدد كامل من الظواهر، ومن ضمنها الثقافة، بربطه فرويد بطرح فرضية التحليل النفسي حول ميلين لاشعوريين «أوليين» للكائن البشري. وفي الوقت نفسه، يسعى إلى حل لغز الحياة «عن طريق الاقرار بهذين الميلين المتصارعين فيما بينهما منذ غابر الأزمان»(١٤٧)، مفترضاً أن تطور الحضارة ينبغي «أن يمثل الصراع بين أيروس والموت، وبين غريزة الحياة وغريزة التدمير»(١٤٨).

ولكن هل تمكن فرويد، بهذه الصورة، من إزالة تلك المواربات التي ظهرت، في أثناء التفسير التحليلي النفسي للفرد والثقافة والصلة المتبادلة فيما بينها؟ كان الردّ الثنوي على السؤال حول مغزى الحياة وهدفها والتي تمّ إدراكها كصراع وحلّ وسيط بين ميلي الانسان المتضادين، كان هذا الردّ قد افترض الاستناد إلى التعليلات البيولوجية للوجود البشري. ولم ينصب البحث التحليلي النفسي في الصلة المتبادلة بين الانسان والثقافة، على إبراز مثل هذه المسوّغات بقدر ما انصّب على الكف عن العمليات النفسية وآليات حماية الأنا من متطلبات «الأخلاق الجنسية المتمدنة» وردّ فعل الفرد السلوكي في الحياة اليومية. وهنا، عدا أنه لم تتمّ إزالة المواربة في فلسفة التحليل النفسي، فعلى العكس، ظهرت تناقضات ذات طابع منهجي ونظري وعملي.

وفي واقع الأمر، وصل فرويد، في أثناء دراسة الميول اللاواعية، إلى ذاك الحدّ المرتبط بضرورة التدخل في مجال البيولوجيا، والذي لم يرغب، من الناحية المنهجية، تجاوزه، لأنه، في الحالة المعاكسة، زالت خصوصية التحليل النفسي بصفته ميتاسيكولوجية (ماوراء السيكولوجيا). لذا كان فرويد يضطر، على الدوام، إلى المناورة بين النظرات البيولوجية الطبيعية إلى الانسان والتصورات الميتاسيكولوجية القيمية إلى الوجود البشري. فضلاً عن هذا، دلت التجربة السريرية أن الحب والكراهية حالتان نفسيتان نسبيتان غير دائمتين نظراً لأن الحب عند الانسان الواحد، يتحوّل إلى كراهية، والكراهية إلى حب. ومن هنا يتبادر إلى الذهن الاستنتاج المتعارض مع المسلمات النظرية لفلسفة التحليل النفسي. إذ يرى فرويد انطلاقاً من الممارسة السريرية أنه «لاتوجد معطيات لأجل التصرفات بهذا القدر من البون بين الأهواء الجنسية والميول إلى الموت»(١٤٩). بيد أنه، من الناحية النظرية، كان مضطراً للدفاع عن الفرضية حول «غريزة الحياة» و«غريزة الموت» بغية الربط بين تصوراته التحليلية النفسية في كلّ واحد. وفي هذا السياق، كان فرويد يفضل عدم الاعتماد على المعطيات السريرية بل على نظرات الفلاسفة المعنية وذات العلاقة.

وفي أثناء طرح المسلمات حول الانجذابات إلى الحياة والموت، لجأ فرويد إلى أفكار «أمفيدوكلوف» حول الحب والبغضاء بصفتها الأساس الأول للوجود. وإن هذه المسلّمات التحليلية النفسية متماثلة، أيضاً، والتي بموجبها، يوجد عند الكائن البشري، انجذابان هما الانحلال في الكل والاحتفاظ بالتطور الذاتي، أي يظهر «الميل نحو العودة إلى الكل، والسعي إلى حياة مستقلة»(١٥٠). وكان فرويد، في «تفسير الأحلام» قد استند، غير مرة، إلى «شليرماخر». وعلى ما يبدو، إن تأملات هذا الفيلسوف عن الانسان، قد أثرت في تكوين التصورات التحليلية النفسية حول الكينونة البشرية. وما هو جدير بالذكر، أنه، في عمله الأساسي الأول، تناول مسألة الموت. وحسب كلامه «استوعب الثقة بأنه قرأ الكلمات التالية: أنت ملزم بالموت أمام الطبيعة»(١٥١).

وفي أعمال لاحقة، عالج فرويد مسألة الانجذاب بصفته ميلاً موجوداً عند الانسان نحو استعادة الوضع السابق، والكلية الأصلية، مفترضاً أن الميل نحو حفظ الذات، ونحو تثبيت الذات مخصصان لأجل «ضمان الطريق الذاتي إلى الموت أمام الكائن الحيّ»(١٥٢). فالتفسير الفرويدي للهوى لم يكن مماثلاً للتفسير الشليرماخري، نظرا لأن الأخير لم يهتم بالميل نحو الموت في شكله السافر، بقدر ما اهتم بميل الفرد نحو العودة إلى الوضعية الكلية. بيد أن المسلمة حول أهواء الانسان المتناقضة قد رأى فيها «شليرماخر» وفرويد كأساس يسهم في إدراك طبيعة الماهية البشرية.

ورغم إدخال فرضية «غريزة الحياة» و«غريزة الموت» فإن فرويد، مع ذلك، لم يتمكن من التخلص من الازدواجية، ومن التناقضات الموجودة في أثناء التفسير التحليلي النفسي للثقافة. بيد أن كل هذا لم يتمّ النظر إليه كبرهان على تناقضية تعاليم التحليل النفسي كما هي؛ بل كحصيلة لازدواجية ذات وجود الانسان في العالم. واختتم فرويد قائلاً: «يحقق الفرد، بالفعل، وجوداً ثنوياً ـ بصفته هدفاً بذاته، وكحلقة في سلسلة، يخدمها ضد إرادة الذات، أو في كل الأحوال إلى جانب الإرادة الذاتية»(١٥٣). ولم يقرن ازدواجية وجود الفرد بظروف حياة البشر الاجتماعية المبحوثة من خلال وجودهم التاريخي الملموس، بل بالميول المتناقضة التي تخصّ الكائن البشري، تجاه حفظ الذات والتدمير على حدّ سواء. وقد بحث فرويد تطور الثقافة، طبقاً لهذا التفسير، من حيث لجم ميول الانسان العدوانية والصراع المتواصل بين «أيروس» و«تاناتوس».

وفي هذا السياق، رأى أن منجزات الثقافة مدعوّة إلى الاسهام في دعوة الغرائز البشرية العدوانية. ففي تلك الحالات، عندما تتمكن الثقافة من ذلك، يمكن للعدوان أن يصبح جزءاً من عالم الفرد الداخلي بحيث يؤدي، حتما، إلى العصابات. وبما أن الثقافة ليست في متناول فرد واحد بل هي ملك الجمهرة من البشر، فإنه تظهر مشكلة «العصابات الجماعية». وهكذا حاول فرويد الانتقال من إدراك «العصابات الفردية» إلى «الجماعية». ولم يكن هذا الأمر خارج نطاق فلسفة التحليل النفسي وتركيزها على العمليات النفسية الداخلية.

وعلى العكس، حاول فرويد إجراء توازن بين تطوّر الانسان الفردي ونشوء الثقافة والحضارة البشرية ككل. لذا إن التوجّه إلى «العصابات الجماعية» من جانب مؤسس التحليل النفسي إنما يشكّل، منطقياً، خطوة ثابتة مرتبطة بمحاولة التفسير التحليلي النفسي للثقافة وتأثيرها في جماهير الناس. ولم يكن من قبيل المصادفة أن فرويد كان يحلم بامتلاك «الجنس البشري بمجموعه» بصفته مريضاً.

وفي أثناء دراسة «العصابات الجماعية»(١٥٤) اصطدم فرويد، بصورة حتمية، بتلك التساؤلات التي افترض الردّ عليها تدخلا في مجال السوسيولوجيا. ومادام الأمر يتعلّق «العصابات الجماعية» فإنه أليس من البادي أن بعض العصور الثقافية المتمدنة تبرز بصفتها «عصابية»؟ فإذا كان الانسان يعادي الثقافة ويقف ضد قيمها ومتطلّباتها الأخلاقية فإن مثل هذا الوضع يمكنه أن يكون مشروطاً بوجود عصر ثقافي «عصابي» بالذات وليس بوجود ثقافة كما هي؟ وأليس من اللازم الافتراض أنها محتملة، من حيث المبدأ، تلك الثقافة «السليمة» والقائمة على أشكال أخرى من تنظيم العلاقات البشرية والمتميّزة عن الأشكال والطرائق الموجودة للثوابت الاجتماعية في المجتمع الغربي المعاصر؟

لا يمكن القول إن فرويد يقدّم إجابات مستفيضة عن الأسئلة المطروحة أمامه. ففي إحدى الحالات يتقيّد بتثبيت وضع الأشياء القائم، وفي حالات أخرى يحاول النفاذ، بصورة أعمق، في جوهر التنظيم الثقافي والاجتماعي للعلاقات بين البشر في المجتمع. وهكذا، هو يعتقد أنه من الممكن، بكل المسوّغات، التحدث عن وجود «ثقافة عصابية». بيد أن المسألة حول إزالة العصابات «الجماعية» أو «الاجتماعية» تظلّ، عند فرويد، مفتوحة، نظراً لأنه لا يبذل أدنى جهد في هذا الاتجاه بل يعبّر عن الأمل بأن من الممكن، في وقت ما، تصور احتمال دراسة باتولوجيا الثقافة.

ينطلق مؤسس التحليل النفسي من أن العلاقات بين البشر، في العالم الغربي المعاصر، تتسم بالعداوة، الواحد تجاه الآخر وتجاه الثقافة ككل. بيد أن مثل هذا الوضع يجري تقويمه بصفته قيمة عامة تدلّ على عدم اكتمال شكل الثقافة والذي يخص الحضارة البشرية. وقد ذكر أن البشرية، «باخضاعها الطبيعة لذاتها، قد أحرزت نجاحات كبيرة، وهي تأمل بإحراز نجاحات أكثر بينما، في مجال تنظيم العلاقات البشرية، يستحيل تحقيق مثل هذا «التقدم»(١٥٥). وبهذا الصدد يرى فرويد أن الأجيال الجديدة من البشر سوف تتمكن، مستقبلاً، من اتخاذ موقف آخر من الثقافة، وسوف تتقبلها بصفتها خيراً.

فضلاً عن هذا، يعبّر فرويد عن الشك بأن وسطاً ثقافياً آخر قادر على تغيير «طبيعة البشر» بحيث أن الفرد لن يبدي الموقف البدائي الذي يتّسم به. يتمسّك فرويد بوجهة النظر التي يبرز الناس جميعاً بموجبها، كسالى وهم يتمتعون بتلك النزوات الفطرية، والتي تبدو ضدها كل المعتقدات، عاجزة عن الفعل. وإن هاتين الخاصيتين البشريتين، أي الكسل والنزوة غير المكبوحة يرى فرويد فيهما عنصرين حاسمين للتأثير في توجهات النشاط البشري. ورغم امكانات التربية الثقافية للبشر. يرى فرويد أنه

بسبب الموقع المرضي المحدّد مسبقاً، أو بسبب الأهواء والنزوات الشديدة والعنيفة، فإن «نسبة لابأس بها من البشرية تظل معادية اجتماعياً، إلى الأبد»(١٥٦).

انطلق مؤسس التحليل النفسي من أن الخيرات المادية وتوزيعها بين أفراد المجتمع لايمكنها أن تكون هي الوحيدة، الجوهرية، لأجل التطوير «السليم» للثقافة، إذ ثمة عوامل نفسية لها أهمية كبيرة في تطوّر البشرية الثقافي. ويذكر فرويد أنه «إذا كان من البداية قد تبيّن أن الانتصار على الطبيعة لأجل الحصول على الخيرات الحياتية، والأخطار التي تهدّد الثقافة قد أزيلت عن طريق التوزيع المجدي للخيرات بين البشر، إذا كان هذا هو أكبر إنجاز جوهري للثقافة، فإنه ينشأ الآن انطباع بأن مركز الثقل قد انتقل من المصالح المادية إلى الحالة النفسية»(١٥٧).

وعلى هذا الأساس، يسعى فرويد، في أثناء إدراك الصلة المتبادلة بين الفرد والثقافة، إلى نقل التركيز على عدم الكشف عن العمليات الاجتماعية والاقتصادية بقدر ما هو على النفسية الداخلية. وهذا لايعني أن فرويد، لا يأخذ أبداً بالحسبان، العوامل الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة، بهذه الطريقة أو تلك، في توزيع الخيرات المادية، وبمختلف أشكال الملكية...الخ. فهو يرى مثلاً أن «تغير موقف الانسان، الفعلي، من الملكية، يمكنه أن يكون أكثر فعالية وفائدة من أية «مطالب أخلاقية»...»(١٥٨).

بيد أن تغيّر موقف البشر من الملكية، في مفهوم فرويد، ينبغي ألايترافق مع عدم التقويم الكامل «للطبيعة البشرية». وإن مثل هذا التقويم الناقص، يخصّ، كما يعتقد هو، الاشتراكيين، في الوقت الذي تنشأ فيه الضرورة للأخذ بالحسبان وبالكامل، الخصائص البشرية ومن ضمنها ميل كل فرد إلى العدوان. و«أعتقد أنه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار حقيقة أنه لاتزال حية لدى جميع البشر تلك الاتجاهات التدميرية والمضادّة للمجتمع وللثقافة، وأن هذه الميول الموجودة عند عدد هام من الأشخاص، قوية لدرجة بحيث أنها تحدّد تصرفاتهم وسلوكهم في الحياة الاجتماعية»(١٥٩).

وكما نرى، إن تحليل العلاقات المتبادلة بين الفرد والثقافة يحصرها فرويد، بهذا الشكل أو ذاك، في إدراك «الطبيعة البشرية» التي تتمّ دراستها من خلال الميل نحو العدوان والتدمير والذي هو من سمات الفرد الأولية.

إذا أخذنا بالحسبان أن فرويد ينطلق من متطلّبات الفرد الجنسية اللاواعية والتي تتعارض مع الثقافة، فإنه تصبح جلية واضحة، كل فجاعة وجود الانسان في العالم، والمبحوثة من وجهة نظر التحليل النفسي. إذ من المعروف أن الميول التدميرية ومتطلبات الانسان الجنسية، وبكل تناقضاتها، والمتصارعة فيما بينها، في وقت معاً، هي متماثلة في شيء واحد هو توجّهها ضد الثقافة. لذا إن العلاقات بين الفرد والثقافة، في تعاليم فرويد، تبدو تناحرية. وإن فرضية «غريزة الموت» تعمل، أكثر فأكثر، على تشديد فجيعة البقاء البشري. بيد أن العلاقة بين الحياة والموت يجري تفسيرها بصيغة أخرى. وهذه هي مسألة أخرى بشكل عام.

كان «ماركس» في حينه، قد لفت الانتباه إلى قضية موت الانسان. وبهذا الصدد ألح على الأهمية الأولى لظاهرة الحياة بالنسبة إليه. كتب «ماركس»: «دع الحياة تموت، ولكن ينبغي على الموت أن لايعيش»(١٦٠). وإن فرويد أيضاً، يميل إلى تقويم الحياة بصورة إيجابية. بيد أنه، خلافاً لـ«ماركس»، لايقدّم جواباً وحيد المعنى بصدد نهاية الصراع بين «أيروس» و«تاناتوس». وإن فرويد إذ لايقلّل من قيمة «أيروس» بالنسبة إلى «تاناتوس»، فهو، في الوقت نفسه، يترك مسألة مصائر الحضارة البشرية مفتوحة للنقاش. وهو يعبّر عن التنبؤ القاتم حول استحالة أبعاد «الخطر العام لقطع كل الجنس البشري، في

المستقبل البعيد، فذلك بسبب من تطوّره الثقافي» مفصحاً عن الأمل بـ«أيـروس أبـدي» يجابـه قـوى التدمـير، وبصوت العقل الذي لايخفف ويحقق مبتغاه فاسحاً المجال، في الوقت ذاته، «للنظر بتفـاؤل إلى مسـتقبل البشرية»(١٦١).

ورغم أن فرويد لا يؤدي دور النبي الذي يتنبأ بالمصـير المأسـاوي للحضـارة البشـرية بـل دور الشـاك الذي يعبّر، في الوقت نفسه، عن الثقة بانتصار العقل، والشـك بالنهايـة الموفقـة للصـراع بـين «أيـروس» و«تاناتوس»، إلا أن مسلّمته حول الموقع الغريزي المحدّد مسبقاً للبشر تجاه النزعة العدوانية قـد فتحـت المجال رحباً أمام الاستنتاجات التشاؤمية التي كان قد استخلصها، لاحقاً، منظّرون غربيون نقلوا تركـيز البحث من «إيروس» إلى «تاناتوس»، وأعلنوا أن النزعة العدوانية هي أصـل الكينونـة البشـرية. وتحـدّث بعضهم عن «التاناتالوجيا» كعلم جديد يـدرس «حيـاة» الكـائن البشـري بعـد وفاتـه. وتوجّـه آخـرون إلى حقائق النزعة التدميرية بحيث وجدوا في النزعة العدوانية خاصة فطرية تخص كل انسان. وفي الحقيقة، لايعني هذا أن الأفكار الفرويدية حول «غريزة الموت» والنزعة العدوانية، كان معترفـا بهـا، دون تحفـظ، من جانب الباحثين الغربيين. إذ أن البعض منهم قد اتخذ موقفاً حازماً ضد هذه الأفكار.

رغم أن فرويد قد عمل حثيثاً للتهرب من التطرّفات والمآزق المنهجية التي كـانت تخـصّ العديـد مـن منظومات الماضي الفلسفية التقليدية، فإن فلسفته التحليلية النفسية قد أنتجت، من حيث الجوهر، مـرة أخرة، أحد هذه المآزق، المرتبطة بمجابهة الانسان للثقافة والمجتمع. وفي حينـه كـان مثـل هـذا الموقـف النظري قد تعرض للنقد الصائب من قبـل «مـاركس» إذ كتـب: «قبـل كـل شـيء، ينبغـي التخلـص مـن مجابهة «المجتمع» من جديد، بصفته تجريداً، مع الفرد. فالفرد هو كائن اجتماعي»(١٦٢).

وفي بعض أعماله يوافق فرويد، بكل رضى، على النظـر إلى الانسـان مـن حيـث صلاتـه الاجتماعيـة والمجتمعية. بيد أن تلك المعارضة بين الفرد والمجتمع، والتي تحدّث عنها «ماركس»، تحتفظ بأهيمتهـا وقيمتها في فلسفة التحليل النفسي أيضاً.

وفي واقع الأمر، إن المسلّمة الفرويدية بأن كل إنسان هو خصم للثقافة، إنمـا تنسـحب علـى المجـال الاجتماعي بأسره. ففي مفهوم فرويد، لاتقوم الثقافة على رفض الانسان للأهواء اللاواعيـة فحسـب، بـل أيضاً على القسر على العمل. ومادام الارغام على العمل مرتبطاً بالعلاقات الاجتماعية فإن التناقضات بين الفرد والمجتمع تقع في صلب الإدراك التحليلي النفسي للإشكالية الاجتماعيـة الثقافيـة. ويجـب، بهـذا الصدد، إضافة أن مختلف أنواع «الحرمانات الثقافية» هي، مـن وجهـة نظـر فرويـد، تعتـبر السـائدة في ميدان العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين البشر. وتكمن إحدى خصائص الثقافة في قدرتها على أداء دور المنظم الذي له خصوصيته لسائر العلاقات الاجتماعية.

لذا لاشيء يدعو للاستغراب من أنه في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. تتركز تلك الأهمية الكبـيرة على كشف الصلات المتبادلة بين الفرد والمجتمع. هـذا، وتطـرح، فعليـاً، في فلسـفة التحليـل النفسـي، مهمة إدراك ما إذا كان محتملاً، من حيث المبدأ، بلوغ التوازن بين متطلبات الفرد والجماهير عن طريـق التنظيم المحدد للمجتمع بمؤسساته الاجتماعية ومتطلباته الأخلاقية.

كيف يحلّ فرويد هذه المسألة، وما هي نتائج استيعابه للصلات المتبادلة بين الفرد والمجتمـع؟ وفيـم تكمن خصوصية رؤية التحليـل النفسـي للقضايـا الاجتماعيـة؟ وهـل هـو ممكـن، مـن وجهـة نظـر التحليـل النفسي، ذاك التنظيم للمجتمع الـذي يتحقـق في إطـاره، التـوازن بـين المتطلبـات الفرديـة والاجتماعيـة الثقافية؟

قبل كل شـيء، ينبغـي التـأكيد علـى أن دراسـة الظواهـر الاجتماعيـة تتحقـق، في فلسـفة التحليـل النفسي، من تلك المواقف نفسها، مثل دراسة العمليات النفسية الداخلية والحالة النفسية البشرية، كما هي. وإن كل الصلات المتبادلة التي أبرزها فرويد سابقاً، عند بحث النزاعات الداخلية الفردية، تنقل، دون أية تغيرات، إلى ميدان العلاقات الاجتماعية بين البشر. وإذا كـان مؤسس التحليـل النفسـي. عنـد إدراك أسباب سلوك الفرد وتوجّهاته، ينطلق من إبراز الأهواء الجنسية اللاواعيـة، فـإن المبـدأ المنهجـي المماثل تمكن ملاحظته عنده، أيضاً، عند دراسة الظواهـر الاجتماعيـة. وحسـب كلامـه «ينبغـي القيـام، كذلك، بمحاولة جريئة، وبواسطة النظـرات المتوضعـة في التحليـل النفسـي، لالقـاء الضـوء علـى مـابقي غامضاً أو مشكوكاً فيه في سيكولوجيا الشعوب»(١٦٣). وهـذا هـو بـالذات مـا ينجـزه فرويـد في عـدد مـن أعماله المكرّسة لدراسة الظواهر الاجتماعية.

وإذا كان مؤسس التحليل النفسي، في أثناء توضيح العمليـات النفسية الداخليـة، ينطلـق مـن أهـواء الانسان الجنسية اللاواعية فهو عند الكشف عن الصلات الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية المتبادلة بين البشر، يلجأ إلى مفاهيم «الأهواء الاجتماعية» و«الشعور الاجتماعي». بدا أن فرويد قد اقترب، كليـاً، مـن بحث خصوصية ما هو اجتماعي حقاً، في الانسان، خلافاً للأهواء الجنسية المشروطة بيولوجيـاً، حسـبما تمّ تفسيرها في التحليـل النفسـي. ومـن المعـروف أن التوجّـه إلى «الأحاسـيس الاجتماعيـة» كـان يتطلّـب خروجاً إلى مستوى الكشف عن تلك الصلات المتبادلة الفعلية بين البشر والـتي تتكـوّن في المجتمـع تبعـاً لطرائق وأشكال تنظيم الوجود الاجتماعي. وقد أدرك فرويد هذه النقطة. وفي كل الأحوال، اعترف هو أنه من الضروري تمييز الصلات المتبادلة الاجتماعية عن الجنسية. وليس من قبيل المصادفة أن يرى مؤسـس التحليل النفسي أنها اجتماعية تلك «الحركات النفسية التي تتحدّد على أسـاس أنهـا تـأخذ بالحسـبان شخصاً آخر، إلا أنها لاتختاره كغاية جنسية»(١٦٤).

بيد أن هذا لم يستثن، إطلاقاً، أن النزعة الاجتماعيـة، في فلسـفة التحليـل النفسـي، قـد تمّ بحثهـا خارج النزعة الجنسية وبجانبها. وعلى العكس، كما يظهر تحليل أعمال فرويد الأساسية، فـإن الإدراك التحليلي النفسي لايبدو مرتبطاً بأهواء الانسان الجنسية فحسب بل ينبثق، من حيث الجوهر، مـن هـذا المصدر أيضاً. ورغم أن مؤسس التحليل النفسي يضع السمة الاجتماعية، إلى حدّ مـا، في مواجهـة السـمة الجنسية معتبراً أن غلبة مشاركة الأهواء الجنسـية في حيـاة الانسـان علـى مشـاعره الاجتماعيـة» تشـكّل لحظة مميّزة في كل عصاب. إلا أن السمة الاجتماعية، من الناحية الوراثية، تبرز بصفتها رغبـات الفـرد اللاواعية والمحدّدة مسبقاً، والتي تحمل طابعاً جنسياً. وحسب فرويد «إن الأهواء الاجتماعية نفسـها قـد تطورت إلى عقد خاصة بفضل امتزاج التراكيب الأنانية والجنسية»(١٦٥).

هذا ويتطابق مثل هذا المنطلق في تفسير السمة الاجتماعية، مـع نظرات التحليـل النفسـي إلى تـاريخ تطور الحضارة البشرية. ونحن نذكر، كيف يفسّر فرويد ظهور المحرمات (التابو) والمحظـورات الثقافيـة والأخلاقيات. وكل هذا يستنبطه من تلـك الجريمـة العظمـى، أي قتـل الأب الـذي قـام بـه الأخـوة، في القطيع البشري البدائي. وبصورة مماثلة يشرح مؤسس التحليل النفسي منابع ظهور المجتمـع والعلاقـات الاجتماعية المتبادلة بين البشر أيضاً.

إذا كان الشعور بالذنب، الذي أحس به الإخوة بعد فعلتهم الاجماليـة، قـد شـكّل الأسـاس لتثبيـت الأخلاقيات، فإن المجتمع، كما يعتقد فرويد، يستند إلى «المشاركة في الجريمة المرتكبة سوية»(١٦٦). ومن وجهة نظر التحليل النفسي، إن اتفاق الإخوة بالذات، فيما بينهم، بصدد التخلّي عن النساء المرغوبـات وتحديد وإقرار سفاح القربى قد شكّل دفعاً نحو الثوابت والمؤسسات الاجتماعية. فهـو يذكـر أن «المشـاعر

الاجتماعية لاتزال تظهر حتى الآن عند الشخص الواحد كبناء فوقي مسيطر على الجسد والتنافس، بالنسبة إلى الأخوة والأخوات»(١٦٧).

ويحتفظ فرويد بتفسيرات التحليل النفسي لظهور «المشاعر الاجتماعية» في تلك الحالة أيضاً عندما يسعى إلى الكشف عن «سيكولوجية الجماهير». فهو ينظر إلى أية تشكيلات اجتماعية على المستوى الجماهيري، من خلال أهواء البشر الجنسية. وبهذا الصدد، يطرح مسلّمة حول وجود «نفسية جماهيرية» مرتئياً أنه، دون الاعتراف بهذا، يستحيل إدراك «سيكولوجية الجماهير».

ينطلق فرويد، من أنه تجري، في «النفسية الجماهيرية»، تلك العمليات النفسية مثلما يحدث في حياة الفرد. ومختصر القول، كان يجب توقّع هذا لأن فلسفة التحليل النفسي لاتقدم أية فوارق جوهرية بين دراسة الفرد ودراسة المجتمع. وفي الوقت ذاته إن العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين البشر تسوّى مسبقاً وتنحصر في العلاقات المتبادلة التي لاتخرج عن نطاق المثلث الأسري المبحوث حصراً في نطاق «عقدة أوديب».

لذا لاشيء يدعو للاستغراب من أن الجماهير الشعبية يفهمها فرويد بصفتها قطيعاً بدائياً يحيى من جديد، وأما جوهر «النفس الجماهيرية» فتتحدّد من ناحية مضمون «التعلّق العاطفي» الكامن فيها. وطبقاً لمثل هذا الموقف المنهجي، فإن جذور «الأهواء الاجتماعية» لايتمّ بحثها في الأسرة فحسب، بل أيضاً تستخرج من سياق جنسي محدّد، وهي تشكل العلاقات الجنسية بين الطفل والوالدين. وباعتراف فرويد بالذات، فقد قام بمحاولة» لتطبيق مفهوم الشهوة الجنسية بالنسبة إلى «سيكولوجية الجماهير»(١٦٨). لذا تبيّن أن الاستنتاجات النهائية المنبثقة من دراسة الظواهر الاجتماعية، محدّدة مسبقاً. فهو سجل أنه «يجري، في علاقات البشر، الاجتماعية، الشيء نفسه الذي صار معروفاً في الدراسات التحليلية النفسية حول مسار تطوّر الشهوة الجنسية الفردية»(١٦٩).

وفي توجهه إلى دراسة القضايا الاجتماعية، لم يستطع فرويد بالطبع، الاقتصار على تلك العلاقات الاجتماعية التي انحصرت في الأسرة. وكان إدراك العلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع قد افترض، بهذا الشكل أو ذاك، تدخل الباحث في مجال العمليات والنظم الحقوقية وتوزيع الخيرات المادية. ففي أعمال العشرينيات ـ الثلاثينات، يحاول فرويد الكشف عن بعض من هذه القضايا.

وهكذا، في حديثه عن مبادىء توزيع الخيرات المادية في المجتمع الغربي المعاصر، لم يلحّ على حقيقة عدم المساواة الاجتماعية والظلم الاجتماعي فيه فحسب، بل أيضاً، وبشتى الوسائل، على ضرورة تغيّر وضع الأشياء القائم. ومثله مثل روسو، يقف فرويد ضد اللامساواة الاجتماعية والظلم الاجتماعي في المجتمع غير القادر على خلق الظروف لأجل سعادة كل فرد فيه. ويعتبر «مطلب المساواة»، عند مؤسس التحليل النفسي جذر الضمير الاجتماعي والشعور بالواجب(١٧٠).

فضلاً عن هذا، يعتقد فرويد أن التوزيع الملائم للخيرات المادية بين البشر لايؤدي إلى المساواة والعدالة فيما إذا لم تتغيّر، بالشكل المناسب، المثل الأخلاقية والثوابت الأطيقية القائمة في المجتمع. وقد طرح المجتمع المعاصر المثل الأسمى للأخلاقيات التي يلتزم الانسان بموجبها بالتخلّي عن إرضاء أهوائه الطبيعية. بيد أن هذا التنافر بين المتطلبات الاجتماعية والثقافية، من جهة، والرغبات الفردية الشخصية، من جهة أخرى، يؤدي إلى زيادة في عدد الأشخاص الذين يعانون من العصابات. وفي نهاية المطاف، إن الانسان «مضطر إلى العيش، سيكولوجياً، خارج نطاق إمكاناته لأن أهواءه غير المؤمنة تجبره على الاحساس بالمتطلبات الثقافية كظلم دائم»(١٧١).

وكما نرى إن محاكمات فرويد، عن عدم المساواة الاجتماعية والظلم الاجتماعي لاتمسّ بُني المجتمع، الاجتماعية والاقتصادية. وإن نصل نقده غير موجّه ضد الثوابت الاجتماعية، بل ضد المثل السامية الأخلاقية، والأخلاقيات المتزمّتة والنفاق الثقافي. وبالطبع إن تكوين فرويد النقدي تجاه القيم السائدة في المجتمع الغربي كان له توجّه تقدمي لأنه فسح المجال للافصاح عن التنبيه من الخطر الداهم الذي سمّاه «الفاقة السيكولوجية للجماهير»(١٧٢). هذا من جهة، ومن جهة أخرى أدان هذا المجتمع عن طريق «الفضح الذي لاهوادة فيه للضرر الذي يسبّبه له»(١٧٣). غير أن الحماسة النقدية لفلسفة التحليل النفسي كان لها موقف فقط تجاه تلك الجوانب من المجتمع. وإن الظلم الاجتماعي قد عولج، وبالذات، من وجهة النظر هذه لأن فرويد يرى أن «أحد أنواع الظلم الاجتماعي الجلية الواضحة إنما يكمن في أن الأخلاق الثقافية تتطلّب من سائر البشر سلوكاً واحداً في الحياة الجنسية»(١٧٤).

وهكذا، إن معالجة الاشكالية الاجتماعية في فلسفة التحليل النفسي تهبط إلى مستوى أهواء الانسان اللاواعية. لذا يتبيّن أن الحصيلة النهائية لدراسة القضايا الاجتماعية لها، عند فرويد، طابع قليل المردود. وفي واقع الأمر، إنالظلم الاجتماعي المدرك، من وجهة نظر التحليل النفسي، تتمّ إزالته، إلى حدّ كبير، كما لو كان من تلقاء ذاته، عن طريق عدم الخضوع للنماذج الأخلاقية. إذ تصبح المساواة الاجتماعية إشكالية لأن فرويد، باعتماده على سعادة كل فرد، له فطرته الطبيعية، وبالتالي لايقع تحت تأثير سنن التطور الاجتماعي ولايعير الانتباه إلى الوضع الذي فيه تكون «سعادة الفرد غير منفصلة عن سعادة الجميع»(١٧٥).

وأما مايتعلّق بالمقترحات الملموسة الخاصة بإزالة التناقضات بين الفرد والمجتمع، فإن فرويد يحصرها في ضرورة إضعاف انزياح الأهواء في الثقافة الغربية المعاصرة. وإن «بعض بواعث الأهواء التي سار المجتمع خطوات بعيدة في سحقها، ينبغي فسح المجال لها لكي يتمّ إرضاؤها وتلبيتها إلى حدّ أكبر»(١٧٦). هذه هي التحولات «الثورية» التي يقترحها فرويد، والمنبثقة منطقياً من فلسفته التحليلية النفسية والتي تشهد على إدراكه المحدود للكائن ولخصوصية العلاقات الاجتماعية بين البشر وللاشكالية الاجتماعية ككل.

وإلى جانب دراسة اللامساواة الاجتماعية والظلم الاجتماعي، يتوجّه فرويد إلى إلقاء الضوء على عناصر العمل، إذ أن استيعاب إشكالية العمل يجد انعكاساً له في عمله «عدم كفاية الثقافة»(١٩٣٠) حيث ينطلق من أنه ليس هناك أي نشاط آخر للانسان يربطه بالواقع الاجتماعي مثلما يفعل التولّع بالعمل، هذا التولّع الذي يساعد على إدخال الفرد في «واقع المجتمع البشري»(١٧٧). وفي تلك الحالة، عندما يختار الانسان، بحرية، نشاطه المهني، فإن هذا النشاط يمكنه أن يمنح ذاك الرضى الذي لايمكنه أن يحققه في مجال العلاقات الاجتماعية. ويذكر فرويد: إلا أن أكثرية البشر، في المجتمع المعاصر، تعمل فقط حسب الضرورة، وبالتالي لاتنال من العمل أي رضى باستثناء المنحة المادية. إن الارغام على العمل يشكّل إحدى سمات هذا المجتمع المميّزة.

ليس من الصعب الإشارة إلى أن فرويد، بصورة عامة، بفصح عن آراء رشيدة تتناول دور العمل في حياة البشر، وطابع هذا العمل القسري في المجتمع الذي تسود فيه، من وجهة نظر مؤسس التحليل النفسي «الروح النقابية» وتتجلى نزعة الجشع والخداع والنميمة والنفاق وميول الانسان التدميرية. وتتفق هذه الآراء مع استنتاجات «ماركس» حول الطابع التغريبي للعمل في المجتمع البرجوازي حيث نشاط العمل عند الانسان، عدا أنه لايجلب له الرضى الداخلي، فهو، على العكس، يؤدي دور القسر الخارجي ويستبعد الفرد ويؤدي إلى التدهور الجسدي والمعنوي. ولكن، إذا كان «ماركس» قد رأى سبب

وضع الأشياء هذا، في وجود الطابع الرأسمالي لتقسيم العمل وعلاقات الملكية الخاصة، معتبراً في الوقت ذاته، أن نشاط عمل الانسان هو عامل هام «ماكان بالامكان دونه وجود حياة بشرية»(١٧٨) فإن فرويد يقدّم تفسيراً آخر لأسباب إرغام البشر على العمل. فهو يرى أن إلغاء الملكية الخاصة «وهم مفرط» لايساعد على إزالة التناقضات بين الفرد والثقافة. فمن جهة، لايمتلك المجتمع تلك الوسائل الحياتية الحيوية كي يجذب البشر إلى العمل. ومن جهة أخرى، إن الثقافة البشرية نفسها تتسم بصعوبات لاتستطيع إزالتها أية إصلاحات مهما كانت. وهذا يتفق مع موضوعة التحليل النفسي التي تقوم الثقافة، بموجبها، على إراغام الفرد على العمل وعلى تخلّيه عن الأهواء الطبيعية. ويرى فرويد أن سبب كل المصائب الثقافية والاجتماعية يعود إلى أن البشر كسالى وخاملون بطبيعتهم، وهم لايرغبون في العمل. ومن هنا استنتاجه الذي تنبثق كل الآثار الاجتماعية المنهكة، بموجبه، من «عدم التعلّق الفطري بالعمل لدى البشر»(١٧٩).

كان توجّه فرويد نحو دراسة النشاط الانساني في مجال العمل قد أدّى به إلى استيعاب ظروف حياة البشر الاقتصادية في المجتمع الغربي. وبدت هذه المسائل هامة من ناحية الممارسة السريرية والجانب النظري على حدّ سواء. وبالفعل، كان فرويد يضطر أحياناً، عندما كان في مرحلة الطب التدريبي النفسي، إلى مواجهة تلك الظروف عندما يتبيّن أن علم الأمراض النفسية عاجز أمام وضع البشر المادي المزري حيث يعانون من اضطرابات نفسية. وفي الحقيقة، هو نفسه، تعامل، بصورة أساسية، مع فئات المجتمع الميسورة والقادرة على الدفع لقاء المعالجة.

بيد أن هذا لم يقف حائلاً كي يتوجّه بالنقد إلى المجتمع الذي يعايشه، والذي لم يقدم الامكانات إلى الانسان الفقير كي يطلب العون والاسعاف النفسي من الطبيب. فهو كان يأمل بأنه سوف يكون ممكناً «العلاج النفسي لأجل الشعب» عندما يصبح العلاج مجاناً. وبهذا الصدد، أفصح فرويد عن رأي حول ضرورة التوفيق بين الاسعاف النفسي والدعم المادي لفئات المجتمع الفقيرة. وقد ذكر أن من «يكافح عصابات الانسان الفقير بواسطة العلاج النفسي، يقتنع، عادة، بأنهم، في الحقيقة، يطلبون منه، في هذه الحالة، علاجاً نفسياً من نوع آخر...»(١٨٠).

ومن الناحية النظرية، لم يستطع فرويد، أيضاً، تجاوز المسائل ذات الطابع الاقتصادي. وفي كل الأحوال، حاول إدراك الدور الذي تلعبه العوامل اللااقتصادية في سلوك البشر. ومن الواضح أن استيعاب هذه المسألة كان من المستبعد أن يكون ممكناً دون التوجّه إلى الماركسية التي نوقشت في إطارها، بدقة وتفصيل، الظروف الاقتصادية لحياة البشر في المجتمع البرجوازي. كان فرويد مطّلعاً على «الأفكار الإشتراكية لعصره»(١٨١)، ولديه تصورات حول الماركسية. إذ أن قوة الماركسية تكمن، عند فرويد، في أنها تمكنت من تبيان دور ـ وتأثير ـ ظروف الحياة الاقتصادية في تكوين وعي البشر وموقفهم من العالم المحيط. ويذكر، مع ذلك، بأنه لن يكون صحيحا الاعتقاد أن «البواعث الاقتصادية هي الوحيدة التي تهيمن على سلوك البشر في المجتمع»(١٨٢).

وأما ما يتعلّق بملاحظة فرويد الأخيرة، فهنا، هو على حق بالتأكيد. ولكنها مسألة أخرى إلى أي مدى يمكن أن نعزي رأيه النقدي إلى الماركسية. وقد أكّد «أنغلز» في توضيحه وشرحه لتعاليم «ماركس» حول البناء التحتي الاقتصادي الذي ينهض عليه البناء الفوقي،الحقوقي والسياسي والذي يتطابق معه بأشكال ملموسة من الوعي الاجتماعي، أكّد أن المفهوم المادي للتاريخ يقوم على الاعتراف بمرحلة محدّدة من الظروف الاقتصادسة لنشاط البشر في العملية التاريخية. وكتب يقول: «إذا كان هناك من يشوّه هذا

المبدأ بمعنى أن الظرف الاقتصادي كما لو كان المحدّد الوحيد، فإنه يحوّل هذا التأكيد إلى عبارة مجردة لامعنى لها ولاتقول شيئاً»(١٨٣).

لن يكون من الصائب القول أن فرويد لايولي أية أهمية إلى العامل الاقتصادي في حياة الانسان ونشاطه، أو أنه يقلّل من دور الدافع الاقتصادي في عملية تكوين العلاقات الاجتماعية بين البشر. وعلى العكس، فهو مستعد أحياناً حتى إلى الاعتراف بالعامل الاقتصادي بالذات بصفته العامل المحدّد في المجتمع. ويذكر فرويد: «إن الدافع الأساسي للمجتمع البشري هو، في المحصلة النهائية، اقتصادي: بما أنه لا تكفيه الوسائل المادية كي يوفّر حياة الأفراد دون عون من عملهم، فهو ينبغي عليه أن يحدّ من عدد أفراده وطاقتهم بالابتعاد عن حالات المعاناة الجنسية والتوجه نحو العمل»(١٨٤).

غير أن الدور المحدّد للعامل الاقتصادي لاينظر فيه، في فلسفة التحليل النفسي، من خلال التأثير في البناء الفوقي، السياسي والحقوقي والايديولوجي والأشكال الأخرى للوعي الاجتماعي، بل من زاوية سلوك الانسان الجنسي، إذ يرى فرويد أن «الحرية الجنسية»، عدا كل هذا، تعتمد أيضاً على «تركيب المجتمع الاقتصادي»(١٨٥). وفي الحقيقة هنا، أيضاً، ينتهي التوجّه نحو العامل الاقتصادي.

إذا كان فرويد، في أعماله، يتحدث عن وجهة النظر الاقتصادية، فالحديث، كقاعدة، يدور حول محاولات استيعاب آليات فعل النفسية البشرية. وفي تعاليم التحليل النفسي، تعني وجهة النظر الاقتصادية حساب كمية الطاقة النفسية والتهيّج النفسي المرتبط بها. ولايهتم فرويد بوضع الفرد الاقتصادي، والذي يوجّه إليه اهتمامه فقط من خلال إمكانات المريض المالية، بدفع أجور العلاج، بقدر ما يهتمّ بما يسمّى «التوفير النفسي» أو «توفير صرف الطاقة النفسية»(١٨٦). ومن هنا موقفه من دراسة التصريف المجدي لهذه الطاقة طبقاً لما كان الانسان يتمسك، في نشاطه، «بمبدأ الارتياح واللذة» حصراً، أو يسترشد أيضاً «بمبدأ الواقع الفعلي».

وبناء عليه، يلحظ في فلسفة التحليل النفسي نوع من «سكلجة الاقتصاد» على مستوى المجتمع و«نشر الاقتصاد على السيكولوجيا» على مستوى الفرد. وهنا تكمن إحدى خصائص منطلق فرويد في معالجة الإشكالية الاجتماعية.

ولا يلجأ فرويد، في محاولته إدراك العلاقات المتبادلة بين الفرد والثقافة والمجتمع، إلى نشاط البشر العملي فحسب، بل أيضاً إلى نتائج هذا النشاط، المتجسّدة في انجازات الحضارة المادية. وهو لايرى هذه الانجازات من ناحية الجبروت والعظمة والتوفيق والسعادة لدى الانسان بقدر ما يراها من خلال وضعية القلق والشعور بالخوف الذي يظهر عند البشر نتيجة لإدراك أن سلطتهم على قوى الطبيعة يمكنها أن تنقلب ضدهم أنفسهم. ويعتبر فقدان السعادة نتيجة لاشتداد الشعور بالذنب والخوف والقلق وانتشار الأمراض النفسية، يعتبر كل هذا هو الثمن الذي يدفعه البشر، حسب رأي فرويد، لقاء انجازات الحضارة المادية. فهو، في اهتمامه بهذا الظرف، يحاول تبيان منابع آلام الانسان.

يمكن التحدث، حسب قناعته، عن ثلاثة منابع تتضمن قوى الطبيعة المتفوّقة وفناء الجسد البشري وعدم اكتمال المؤسسات الاجتماعية. وكان المصدران الأولان لآلام الانسان مرتبطين بالطبيعة. إنهما واضحان دائماً وإن كانت لاتنبثق من هنا، كما يعتقد فرويد، استنتاجات مثبّطة وواهنة نظراً لأن الآلام المشروطة هنا، يمكن إزالتها جزئياً أو تخفيفها. وإن المصدر الثالث لآلام الانسان له طابع اجتماعي. وهو، بالذات، يشكل القلق الأكبر لأن البشر لايمكنهم إدراك لماذا كانت المؤسسات التي أقاموها، عدا أنها لاتحمي الانسان، بل هي، على العكس، تشكل قوة غريبة غير خاضعة له.

ويدخل فرويد، فعليـاً، في مجـال توجيـه النقـد، إلى المجتمـع الغربـي، في أثنـاء حديثـه عـن عـدم استكمال المؤسسات الاجتماعية. وإذا كان، في أثناء مناقشة المسائل الأخلاقية، قد سعى إلى فضح «الريـاء الثقافي» للمجتمع والذي يدعم «الأخلاق الجنسية المزدوجة»، بالنسبة إلى الرجـال ويبيـح انتهـاك الأوامـر الأخلاقية من جانب سلطة المالكين، فهو، عنـد دراسـة القضايـا الاجتماعيـة قـد وقـف ضـد لا إنسـانية المؤسسات الاجتماعية التي تولّد علاقات اغترابية بين البشر.

فضلاً عن هذا، يلجأ فرويد، عند شرح أسباب آلام الانسان ومنابعها المشروطة بعلاقات اجتماعيـة في المجتمع الغربي، إلى تعميمات واسعة وغير مـبرّرة، وتنسـحب علـى الحضارة البشـرية ككـل. «ومـا إن أحرزت البشرية، بإخضاعها الطبيعة لذاتها، نجاحات كبيرة، حتـى أخـذت تـأمل بـإحراز نجاحـات أكبر لأنه في مجال تنظيم العلاقات البشـرية، يستحيل تحقيق مثـل هـذا التقدم»(١٨٧). وفي هـذا النطـاق لايركز فرويد اهتمامه على التنظيم الاجتماعي للمجتمع بقـدر مـا يركـزه علـى «الطبيعـة البشـرية». وهـو يتساءل: ألا يختفي، وراء المؤسسات الاجتماعية التي تنظم العلاقات بين النـاس، جـزء مـا، مـن قـوى الطبيعة التي لاتقهر؟ ليس من الصعب فهم أن الجواب المطلوب متضمن في صلب طرح السؤال. وبـالفعل، يستند فرويد، بالاتفاق الكامل مع مسلّماته التحليلية النفسية حول ميل الانسان الطبيعـي نحـو العـدوان والتدمير، إلى (التكوين النفسي)...»(١٨٨) الـذي كمـا لـو كـان يسـهم في ظهـور حالـة الانسـجام الثقـافي والاجتماعي.

وهكذا يظهر أن المصدر الاجتماعي لآلام البشر لايمكن إزالته بالنسبة إلى مؤسس التحليل النفسي.

وفي الوقت نفسه، يتحدّد مسبقاً، في فلسفة التحليل النفسي، أيضاً، الـرّد علـى السـؤال مـا إذا كـان ممكناً ذلك التنظيم للمجتمع الذي يتحقق فيه التوازن بين المتطلبات الفردية والاحتياجات الاجتماعية ــ الثقافية، وفي نطاق كل محاولات الرّد الايجابي على هـذا السـؤال، كـان فرويـد يـرى أن قضيـة تحديـد التوازن الملائم بين أهواء الانسان اللاواعية ومتطلبات الثقافة، الأخلاقية، وبين «التكوين النفســي» للفـرد والتنظيم الاجتماعي للمجتمع، يراها هامـة وأساسية، إلا أنهـا، في الوقـت ذاتـه، دراماتيكـة ومصيريـة ومحتمة.

عندما تحاول إدراك كيف، وبأية صورة، يسعى فرويد إلى حلّ الصعوبات المرتبطة بقضيـة البشـرية، الأساسية والمحتمة، فإنك تجد نفسك، دون إرادتك، أمام تناقضات هامة فعلاً، تخصّ فلسـفة التحليـل النفسي ككل. وبالفعل، إذا كان المصدر الاجتمـاعي في مفهـوم التحليـل النفسـي لآلام الانسـان تسـتحيل إزالته، فإنه، من هنا، ينبغي استقصاء أن النقد الموجّه إلى المجتمع القائم، لامعنى له وعديم الآفاق. بيد أن فرويد قد عبّر، غير مرة، عن آرائه النقدية تجاه المجتمع الغربي وبشكل لم يشغل فيه أحياناً الموقف الوعظي والتنويري فحسب، بل العقائدي الراديكالي أيضـاً. وفي كـل الأحـوال، كـان قـد أكـد، في بعـض أعماله، أن التحليل النفسي يكشف عن ضعف النظام القائم، ودعا «إلى تغييره»(١٨٩). وذكر أن متطلبات البشر التي لاتلبى يمكنها أن «تنمي القوة الضروريـة لتغيير النظـام الاجتمـاعي»(١٩٠). هـذا هـو أحـد التناقضات النظرية المنبثقة من التفسير التحليلي النفسي للقضايا الاجتماعية.

عدا هذا، لا يتّسم التحليل النفسـي بتناقضـات ذات طـابع نظـري فحسـب، بـل عملـي أيضـاً. وفي الواقع، فقد توصّل فرويد أحياناً إلى استنتاج مفاده أن «المجتمع يشارك مشاركة كبيرة في خلـق الظـروف التي تشكل السبب للعصابات، وذلك عند محاولته الكشـف عـن أسـباب ظهـور الأمـراض النفسية ذات الطابع الجنسي»(١٩١). وبدا أن هذا الاستنتاج يجب أن يعزز تأملات مؤسس التحليل النفسي، النظريـة

حول ضرورة تغيير النظام الاجتماعي بغية إزالة المسبّبات التي تولّد الأمراض العصابية. بيد أن التحليل النفسي، كطريقة لعلاج مرضى الأعصاب، كان موجّهاً، فعلياً، نحو أقلمة الانسان مع الواقع الاجتماعي القائم. وهكذا أكد فرويد، عند تحديده للتحليل النفسي كوسيلة لها خصوصيتها لتربية الفرد، أكد، بخاصة، أن الهدف الأساسي للتربية يقوم على «جعل الفرد نافعاً للحياة الاجتماعية الثقافية، وذلك بأقل الخسائر»(١٩٢). وإن هذا المقصد التحليلي النفسي لأقلمة الانسان مع الواقع الاجتماعي، قد تم التعبير عنه، بوضوح، في أحد أعمال ابنة مؤسس التحليل النفسي، المبكرة، والتي أصبحت، فيما بعد، محللة نفسية معروفة. وقد أكدت أنه: «في أثناء عملنا مع الكبار ينبغي لنا الاقتصار على أننا نساعدهم في التكيّف مع الوسط المحيط. فنحن ليست لدينا النوايا ولا الامكانات لتغيير هذا الوسط طبقاً لتطلّباته...»(١٩٣). وكما نرى، وجدت تناقضات فلسفة التحليل النفسي انعكاساً لها في الممارسة السريرية.

وأخيراً، ثمة تناقضات بين نظرية التحليل النفسي وتطبيقاتها. فإذا كان فرويد، في أعماله النظرية، قد أقدم، فعلاً، على فضح مختلف أنواع الأوهام، والأشكال الاغترابية للكينونة البشرية، سواء أكانت عقائد دينية ونفاقاً متمدّناً و«روحاً جماعية مشتركة «أو» فاقة سيكولوجية عند الجماهير «فهو، في تطبيقاته السريرية سعى إلى حل التناقضات العصابية الداخلية بغية إرشاد الفرد نحو السلوك المقبول اجتماعيا. ورغم آراء فرويد المتباينة والمتناقضة فيما بينها أحياناً، ففي نظريته تراءت، مع ذلك، امكانات تغيير ظروف حياة البشر، الاجتماعية. وفي الممارسة السريرية، هذا الموقف وحيد المعنى، إذ تمّ افتراض تلك التغيرات التي تناولت، حصراً، النفسية البشرية، أي أن الأمر تعلّق بنقل ما هو نفسي وغير واع إلى الوعي. وبكلمة، لوحظت تناقضات معيّنة في حل مسألة التغيرات الاجتماعية أو النفسية بين النظرية والممارسة.

لو كان فرويد قد اقتصر على أداء دور الطبيب المتمرّن فإنه لن تكون هناك ضرورة للتحدّث عن التناقضات التي يتسم بها التحليل النفسي إذ هل الطبيب ملزم، بالضرورة، كي يكون راديكالياً أو ثورياً داعياً إلى تغيير النظام الاجتماعي القائم؟ تنتصب أمامه مهمات ملموسة مرتبطة بمعالجة المرضى. وبهذا الصدد عليه أن يكون، قبل كل شيء، محترفاً في نشاطه الطبّي. إن التحامل على الطبيب فقط، لأنه يقدّم المساعدة الطبّية المباشرة ولايدعو إلى انقلاب ثوري فوري في المجتمع الغربي، فهذا، على أقل تقدير، موقف ساذج وغير صائب. ولكن هنا بيت القصيد، إذ أن فرويد لم يقتصر على دور الطبيب النفساني بل تنطح لتعميمات ذات طابع فلسفي، تمسّ تماماً كل مجالات الوجود البشري بما فيه قيم الحياة الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية.

عدا هذا، لم يتنطح مؤسس التحليل النفسي لمختلف أنواع التعميمات فحسب، بل سعى، منذ بداية نشاطه النظري والعملي، إلى وضع فلسفة تحليلية نفسية لها علاقة باستيعاب طبيعة الفرد والثقافة، والفرد والمجتمع، والعلاقات فيما بينهم. لذا إن الباحث على حق بأن يطالب فرويد بحسابات كبيرة. وبما أنه تنكشف، في فلسفة التحليل النفسي، تلك التناقضات التي تجد انعكاساً لها في نظرية التحليل النفسي وتطبيقاتها فإن من الهام الكشف عن جوهرها دون إعطاء التبريرات من خلال الاستشهاد بما هو ليس من اختصاص الطبيب النفساني بصدد الدعوة إلى إجراء إصلاحات اجتماعية معينة. وقد لجأ فرويد، وبالذات، إلى مثل هذا النوع من التبريرات قائلاً: «نحن لسنا مصلحين بل مراقبون فقط»(١٩٤).

فضلاً عن هذا، فهو، حتى على أساس الممارسة السريرية، كان مضطراً إلى الاعتراف بأن «نتائج العلاج تعتمد على الوسط الاجتماعي»(١٩٥). ومن هنا تبادرت إلى الذهن استنتاجات معينة ذات طابع اجتماعي. غير أن فلسفة التحلسل النفسي متناقضة، في حدّ ذاتها، لذا لم تسمح بالخروج عن أطر الفرضيات والافتراضات التحليلية النفسية الأولية التي تحطّمت عليها كل آراء فرويد النقدية ولاسيما استنتاجاته الراديكالية. وفي نهاية المطاف، إن الاحتفاظ بالفرضيات والافتراضات التحليلية النفسية الأساسية بما يسيء، أحياناً، للتأملات التي تخرج عن إطارها حول القضايا الاجتماعية والثقافية، إن هذا قد خلق، فقط، الشكل الظاهري لمتانة فلسفة التحليل النفسي في الوقت الذي تميّزت فيه هذه الفلسفة، وبالفعل، بعدد كامل من التناقضات.

إن محاولات إزالة التناقضات ومحوها أو حلّها، والتي تخص فلسفة التحليل النفسي الفرويدية قد أدت إلى ظهور عدة اتجاهات مستقلة ضمن إطار حركة التحليل النفسي ومنها «السيكولوجيا الفردية «لـ آدلر» و«السيكولوجيا التحليلية» لواضعها «ك. يونغ) وغيرهما من الأنصار المؤيدين الذين سعوا، كل على طريقته، إلى استيعاب طبيعة الانسان والكشف عن الصلة المتبادلة بين الفرد والثقافة، وبين الفرد والمجتمع. إن تناقضية العديد من مفاهيم التحليل النفسي وازدواجيتها وتعدّدية معانيها قد شكلت كذلك التربة الغنية لأجل طرح تفسيرات متنوعة من جانب الفلاسفة الغربيين الذين وجهوا أنظارهم إلى تعاليم التحليل النفسي الفرويدية حول الانسان والثقافة والمجتمع. وإذا أخذنا بالحسبان أنه يوجد، في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، عدد من المدارس والاتجاهات والتيارات التي انتقد ممثلوها بعض أفكار التحليل النفسي، أو، على العكس، قد أدرجوها، بهذه الدرجة أو تلك، في منظوماتهم النظرية، فإنه يصبح من الجلي الواضح موضوع حيوية وأهمية دراسة ذاك التأثير الذي حققه التحليل النفسي ويواصل تحقيقه، في تثبيت الفلسفة وتطويرها في العالم الغربي. وإن الباب الثالث من هذا العمل مكرّس، بالذات، لبحث هذه المسألة.

الباب الثالث

وكما اضطّر خصومي إلى الاقتناع بأنه
يستحيل إيقاف الحركة الجديدة،
فأنا، أيضاً، اضطررت إلى الاقتناع بأنه
لن يكون ممكناً السير بها في ذاك
الطريق الذي حدّدته سابقاً.

«سيغموند فرويد»

الفلسفة والتحليل النفسي

تكشف تفسيرات قضية الانسان والثقافة، في تعاليم التحليل النفسي، عن موقف فرويد المثابر تجاه جوانب هذه القضية الفلسفية، علماً أن مؤسس التحليل النفسي يقترح حلولاً غير تقليدية للقضايا الفلسفية بحيث سبق جزئياً توجّهات تطوّر الفكر الفلسفي في القرن العشرين. ولهذا السبب بالذات، تجذب التعاليم الفرويدية ممثلي مختلف الاتجاهات الفلسفية في الغرب، الذين يرون أنه «رغم أنه ليس واضحاً، بعد، كلّياً، ما هو المدى الكامل الذي سيكون عليه تأثير التحليل النفسي في مختلف فروع الفلسفة، فإنه من الواضح تماماً أن هذا التغيير ينبغي أن يكون هاماً للغاية»(١).

وبالفعل، من الصعب، في الوقت الحاضر، إيجاد ذاك الاتجاه في الفكر الفلسفي الغربي الذي لم يتناول فيه ممثلوه، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، مسألة استكناه أفكار التحليل النفسي ومفاهيمه. ويرى العديد من المنظرين، ولهم مبرراتهم في ذلك، أن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، عبارة عن منافس فعلي لفاهيمهم الفلسفية. وبهذا الصدد لايتعلق الأمر بأفكار التحليل النفسي المتفرقة فحسب، بل بفلسفة التحليل النفسي بكليتها والتي تؤثر تأثيراً ملحوظاً في تطور الفكر الفلسفي المعاصر. لذا من الهام، في أثناء دراسة العلاقة المتبادلة بين التحليل النفسي والفلسفة الغربية، الأخذ بعين الاعتبار ذاك الظرف بأن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية حول الانسان والثقافة مؤثرة في العالم الغربي، من جراء مقصدها الفلسفي.

لذا، من هذه الناحية بالذات، ثمة مغزى من إبراز الصلات التاريخية والمنطقية المتبادلة بين التحليل النفسي والتيارات الفلسفية المعاصرة، وقبل كل شيء الأنتروبولوجيا الفلسفية والوجودية، والفينومينولوجيا، والبنيوية، والوضعية الجديدة

الفصل الأول

التحليل النفسي والأنتروبولوجيا الفلسفية

أثرت أفكار التحليل النفسي الفرويدية، تاريخياً، تأثيراً محدوداً في نشوء الأنترولوبولوجيا الفلسفية، بصفتها أحد التيارات الفلسفية في الغرب. ويصل بعض الباحثين الغربيين، على هذا الأساس، إلى استنتاجات بعيدة المدى. إذ يفترض بعضهم أنه تمّ التخطيط الواضح «للأنتروبولوجيا الفلسفية الفرويدية» في إطار البنى النظرية التحليلية النفسية، وأن الفرويدية كمنظومة نظرية، ليست شيئا آخر سوى «الأنتربولوجيا الفلسفية»(2). ويعتقد آخرون أن التحليل النفسي يشكل فرعاً من فروع «الأنتروبولوجيا الفلسفية»(3). ويتحدث غيرهم أن فرويد «غالباً ما صور الانسان في ضوء الأنتروبولوجيا الفلسفية الخاصة به»(4).

من الجلي الواضح كليّاً أن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان تعود إلى نطاق الأنتروبولوجيا الفلسفية بالمفهوم الواسع لهذا المصطلح. ومما لاريب فيه أيضاً هو أنه لايجوز التطابق بين الفرويدية والأنتروبولوجيا الفلسفية المبحوثة كتيار فلسفي مستقل يشغل مكاناً مميزاً في بنيان المعرفة الفلسفية في الغرب(٥).

وهناك ضرورة للتعمق في جوهر تفسير الأنتروبولوجيا الفلسفية الذ يقوم به الباحثون الغربيون. وفي هذا السياق سيتناول الحديث دراسة الصلة المتبادلة بين التحليل النفسي والأنتربولوجيا الفلسفية كاتجاه محدّد في الفلسفة الغربية حول الانسان. وفي هذه الناحية فقط ينبغي تسجيل أنه إذا كان تشكل تعاليم التحليل النفسي يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر ـ بداية القرن العشرين فإن الأنتروبولوجيا الفلسفية قد توضحت في العشرينيات من قرننا تحت تأثير تأملات «م. شيلر» (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) النظرية.

وعليه، إن التحليل النفسي قد سبق، تاريخياً، الأنتروبولوجيا الفلسفية. ولكن، مع مرور الزمن. ليست أفكار التحليل النفسي وحدها التي وجدت تجسيدا لها في الأنتروبولوجيا الفلسفية الشيلرية، بل أن البنى النظرية للأخيرة قد تركت بصماتها على تكوين المفاهيم والتصورات الفرويدية الجديدة عن الانسان. وهذا يخص مثلاً «ي. فروم» الذي أعلن أن «تحليله النفسي الانساني «يقوم على المفهوم الأنتربولوجي الفلسفي للكينونة البشرية»(6).

ومن المعروف أن «شيلر» قام بمحاولة لتطبيق هذا التحليل النظري لخصوصية الكينونة البشرية والذي يقوم على إدراك وتفسير المعطيات التي تقدمها مختلف فروع المعرفة عن الانسان، ومن ضمنها البيولوجيا والأتنوغرافيا والسيكولوجيا والسيوسيولوجيا... الخ: ففي عمله «حالة الانسان في الفضاء»(١٩٢٨) أيد،

بكل دقة، تركيب مختلف المنطلقات لدراسة الانسان. وقد تناول الحديث المبدأ «الجديد» في معالجة الكينونة البشرية التي تتضمن المعالجة الأنتولوجية للانسان في العالم وإدراك مغزى الحياة، وبخاصة القيمة البشرية وقيمة الفرد، على حدّ سواء. وكان هذا المبدأ قد ضمنه في أساس التعاليم الفلسفية عن الانسان والتي يسمّيها «شيلر»: الأنتروبولوجيا الفلسفية الجديدة»(7)

تم تفسير الحاجة إلى خلق «أنتروبولوجيا فلسفية جديدة» بأنه، لغاية ذاك الوقت، كان هناك العديد من التعاليم حول الانسان والتي، بقناعة «شيلر»، لم توضّح، بل، على العكس، طمست المغزى الحقيقي للوجود البشري. وكان من المكن، بالصيغة العامة، فرز ثلاثة اتجاهات في بحث موضوع الانسان وإدراكه وفهمه، إذ هنا التراجيديا اليونانية التي يشغل الانسان، بموجبها، مكاناً فريداً في العالم نظراً لأن الكائن البشري يتمتع بالعقل والوعي بالفطرة، وهنا التقاليد المسيحية التي تطورت في مجراها المقولات اللاهوتية عن الانسان مع تركيزها على المنشأ الإلهي للماهية البشرية. وعلى الفردوس الذي كان موجوداً في وقت مضى، أو انسجام الانسان مع الطبيعة وعلى الخطيئة التي ظهر بنتيجتها اغتراب ونسف المنجزات الحديثة في مجال العلوم الطبيعة والسيكولوجيا والتي تساعد على ظهور معرفة جديدة حول طبيعة الانسان، وخاصة أن الانسان نتاج من التعقيد في تنظيمه. والأمر يخصّ ثلاثة أنواع من الأنتروبولوجيا وبالذات «الفلسفية» و«اللاهوتية» و«العلمية» والتي كما لو كانت قد ظهرت من تلقاء نفسها، وفي حالة من العزلة، الواحد عن الآخر، مما يعقّد تكوين مفهوم موحّد عن الانسان.

وبالفعل، أقدم «شيلر» على محاولة لتحقيق مزيج مركّب من المنطلقات الفلسفية والدينية والعلمية الطبيعية لدراسة الانسان. «فالأنتروبولوجيا الفلسفية الجديدة» ليست شيئا آخر سوى تعاليم فلسفية عن الكينونة البشرية، والمتنطحّة لإدراك وتفسير كل مظاهر نشاط الفرد الذي عن طريقه تمّ الافتراض بالكشف عن جوهر الطبيعة البشرية وحالة الانسان في العالم. بيد أن هذا المنطلق بالذات لدراسة الوجود البشري كان قد صيغ بدقّة، من قبل فرويد الذي قام بمحاولة للتوفيق بين المنطلقات «المدركة» «المفسّرة» في دراسة الماهية البشرية، والتي برزت في القرن التاسع عشر في صيغة من الأساليب المتنافسة والمتعارضة فيما بينها بصدد معرفة الانسان.

وحاول «شيلر» في أثناء إلقاء الضوء على مسائل الوجود البشري، وقبل كل شيء، تبيان السمات المميّزة للماهية البشرية والتي تتيح المجال للتحدّث عن الموقع الفريد للانسان في العالم، وفي مملكة الطبيعة، وفي الفضاء. ولهذه الغاية، رفض تلك الآراء ووجهات النظر المفلسة التي لم تعترف بالحالة الميتافيزيكية والأنتولوجية للانسان كشكل جوهري للوجود البشري.

يكمن تنوع المفهوم الشيلري وخصوصيته حول «النفس» في الاعتراف بفراغ المضمون و«الشكل الصافي»، ولكن غير المنطوي على ذاته، بل المنفتح على العالم والمستعد لاستيعاب الوجود الفعلي للكينونة البشرية، بفضل ماهيته المتجلّية في ما يسمّى «نزع السمة الفعلية» عن العالم. وهذا يعني أن «شيلر»، برفضه المفهوم التقليدي عن الانسان كوجود أساسي وجوهري، إنما يتفق، من حيث الجوهر، مع تلك النظرات الفلسفية التي تعتبر قدرة الانسان على النفاذ الذاتي إلى بنيان العالمين الخارجي والداخلي هي السمة الرئيسية للماهية البشرية.

وقد اتخذ «ي. غوسرل»، في حينه، هذا الموقف الذي كانت أفكاره حول المقاصد والنوايا قد تلقّاها «شيلر». ومما يشهد على التقارب بين المواقف النظرية لكل من «شيلر» و«غوسرل» هو أنهما يوليان اهتماماً كبيراً «بالتخيل المثالي». هذا، ولايكتفي «شيلر»، وليس الأمر مصادفة، بالقيام بعمل تطابق بين

مفهوم «نزع السمة الفعلية» عن العالم و«إضفاء السمة المثالية»، بل يرى أيضاً أنـه مـن الضروري، لأجـل الإدراك المماثل الانسان، الكشف عن «هيكل العملية التي تؤدي إلى فعل التخيّل المثالي»(8).

وكان استناد «شيلر» إلى «الروح» كما لوكان قـد سعى إلى تـأكيد تمـايز الأنتروبولوجيـا الفلسـفية عـن تصورات التحليل النفسـي عـن الانسـان. وللعلـم، إن التصوّر الشـيلري حـول «الـروح» بصفتهـا «شـكلاً صافيـاً»، لاتملـك أي أسـاس نشـيط، إنمـا تقـف في معارضـة نظريـات «أفلاطـون» و «هيغـل» و«فيختـه» الكلاسيكية التي يكمن سبب ما هو موجود فعلي، بموجبها، في «الفكرة الموضوعية» و«الـروح المطلقـة» أو المختلقة من ذاتها نفسها الأنا. وليس هــذا فحسـب، بـل هـي أيضـاً تتعـارض مـع التعـاليم اللاعقلانيـة والطبيعية التي يرى مؤلفوها في الثقافة والحضارة البشرية نتاجاً لمظاهر الإرادة العمياء وانسـحاق الغرائـز اللاشعورية أو تعويضا عن المشاعر بالعجز وعقدة النقص.

وليس من قبيل المصادفة أن يتخذ «شيلر» موقفاً نقدياً من نظريات «شوبنهاور» وفرويد و«آدلر» معتـبراً إياهم وحيدي الجانب وعاجزين عن الجواب عن السؤال، لماذا يؤدّي التنكيل بالغرائز أو سـحق الأهـواء اللاواعية، في إحدى الحالات إلى ظهور العصابـات، وإلى تطويـر النشـاط الابداعـي المتسامي في حـالات أخرى؟ وعلى النقيض من هذه المفاهيم والتصوّرات، يدافع عن الموقف الـذي تمتلـك «الـروح»، بموجبـه، طبيعتها واستقلاليتها، إلا أنها لاتمتلك الطاقة الأولية.

ولكن، كيف يحدث، في هذه الحالـة، نشـر «الـروح» في الكينونـة البشرية، في التـاريخ؟ ومـا الـذي يحرّك العالم وإلى ماذا يعود الفضل في تطوّره من أشكال الوجود الدنيا إلى العليـا؟ وهنـا يـدرج «شـيلر» في فلسفته، تصوّراً جديداً لايقلّ أهمية عن «الروح». إنه «صورة الفانتازيا الحياتية» أو «الانفعـال الحيـوي». ويشكّل الأخير عند «شيلر» تجسيدا لمبدأ النشاط والأسـاس المتطـوّر والمنتشـر مـن ذاتـه. إن هـذا الأسـاس فوضوي، غير منتظم وغير موجّه. وتبدأ طاقة «الانفعال الحياتي» (الهبّـة الحيويـة) اتخـاذ حالـة الضبـط والانتظام فقط عندما تدخـل في مجـال «الـروح» المسـتقلة وتقتحـم «شـكله الصـافي» وتتخـذ، بفضـل فعـل «التخيل المثالي»طابعاً مدركاً. وعليه، إن التفاعل بين «الروح» و«الهبّة الحيوية» هو بالذات الذي يشـكل، عند «شيلر»، هدفاً للكينونة النهائية وتكوّن الماهية البشرية كانسان حقيقي، كفرد.

ربما يبدو، من الوهلة الأولى، أن الأنتربولوجيا الفلسفية الشيلرية تقطع، بحزم، مع تعاليم فرويد عن الانسان. وبالفعل إن المسألة تنتصب بشكل آخر، إذ، رغم النقد الموجّه إلى التصورات الفرويدية الطبيعية عن الانسان، لايكتفي «شيلر» باقتباس بعض أفكار التحليل النفسـي، بـل إن مؤسـس التحليـل النفسـي يذهب أبعد مدى في معالجتها. والأمر يتعلق، قبل كل شيء، بتصورات التحليل النفسي حول السموّ.

افترض فرويد أنه يحدث، بفضل القدرة على السموّ والتصعيـد، تحـوّل لطاقـة الانسـان الغريزيـة إلى شكل مقبول اجتماعيا، متوضّع في أساس تثبيـت الطاقـة البشـرية. وقـد عـالج هـذه القـدرة علـى السـموّ بصفتها ميّزة لها خصوصيتها وشرطاً لابدّ منه لوجود الانسـان. وأدرج «شـيلر» هـذا المفهـوم الفرويـدي في الأنتربولوجيا الخاصة به. ولم يقتصر على إدراجها، بل جعلها أيضاً نقطة لدراسة الكينونة البشرية.

وللعلم، إن بدهية «الروح» و«الهبّة الحيوية»، كنشاط حياتي للانسان تركتهـا مفتوحـة مسـألة كيـف يمكن «للروح»، التي لاتمتلك أية طاقة، أن توجّه «الهبّة الحيوية» الـتي تعتـبر لاواعيـة وفوضويـة، مـن حيث طبيعتها، نحو مسار السلوك المقبول اجتماعياً. وكان التصور الفرويدي حول السموّ قد تجلى، عنـد «شيلر» بصفته مخرجاً ملائماً من الوضع الناشيء القادر على تقديم شرح سديد بحيث أن تفاعل «الـروح» و«الهبّة الحيوية» يترافق، في مسار «التخيّل المثالي» السلبي التأملي، مع الانتشار الذاتي النشيط لامكانات

الانسان الداخلية. وفي كل الأحوال، تقوم الأنتروبولوجيا الفلسفية الشيلرية على أساس أن «الروح السلبية تكتسب، في البدء، الطاقة الضرورية لها من خلال مسارات السموّ.

عدا هذا، إذا كانت لدى فرويد القدرة على السموّ تعود إلى مجال الكينونة البشرية، فإن «شيلر» يضفي هذه القدرة على كل أشكال تنظيم العالم الطبيعي. وبالتالي، إن المفهوم الفرويدي عن السموّ، ينسحب من قبل «شيلر» على كل العمليات الطبيعية. فالسموّ في الأنتروبولوجيا الفلسفية الشيلرية يبرز كعملية تجعل، بموجبها، الطاقة التي تخص مجالات الوجود الدنيا وتطويراً لأشكال الوجود العليا ممكناً. ويتبيّن أن تطوّر الانسان التدرّجي، عند «شيلر»، يشكل إحدى حلقات عملية السموّ المنتشرة في العالم، أو كما يؤكد هو نفسه، إن هذا التطور التدرجي «يمثل آخر خطوة للسموّ في الطبيعة»(9).

وكما نرى، رغم موقف «شيلر» النقدي من بعض أحكام التحليل النفسي عن الانسان، فإن الأنتروبولوجيا الفلسفية الشيلرية لم تستوعب التصور الفرويدي عن السموّ فحسب، بل أوصلته أيضاً حتى الحالة القصوى بحيث وسعت، إلى أقصى حدّ، نطاق مفعول عمليات التسامي. والمميّز هنا أيضاً أن «شيلر» وبالذات من خلال السموّ، قد حاول شرح وجود اتجاهات تدميرية في تاريخ تطوّر البشرية. وفي هذا السياق، إن موقفه النظري يتطابق، إلى حدّ كبير، مع نظرات فرويد المماثلة بصدد طبيعة النزاع بين الانسان والثقافة.

وفي واقع الأمر، كان مؤسس التحليل النفسي يعتقد أن الثقافة المعاصرة هي نتاج لسحق أهواء الانسان اللاواعية والتي ستتجلى، عاجلاً أو آجلاً، بحيث تظهر بنتيجتها نزاعات دائمة في العالم الخارجي (بين الفرد والمجتمع) وداخل الماهية البشرية نفسها (بين مجالات الوعي واللاوعي) على حدّ سواء. ونصادف شيئاً من هذا القبيل عند «شيلر» أيضاً، إذ أن الانسان، حسب مفاهيمه وتصوراته، هو ضحية للالتزامات الأخلاقية والمعايير الأتيقية لثقافة المجتمع المعاصرة ومتطلّباته الاجتماعية والتي تعيق التطوّر الحر لأهوائه الطبيعية وغرائزه وقواه وطباعه. ويصبح وجود الانسان في العالم محروماً من نعوت الصلة العضوية والانسجام مع الطبيعة. ويُعتبر الانسان هو «فاوست الأبدي» الموجود في حالة من التنافر وعدم التطابق مع ذاته والعاجز، في ظروف الوضع الثقافي، عن إزالة التناقضات بين الجوهر والوجود.

في الحقيقة، يدافع مؤسس التحليل النفسي، ونذكّر بهذه النقطة مرة أخرى، عن مقولة التناقض التناحري بين «غريزة الحياة» و«غريزة الموت»، بين «أيروس»، و«تاناتوس»، مفترضاً أن النزعة التدميرية والعدوان هما معطيات طبيعية لسمات الانسان. إن «شيلر» لا يرى هذا معتبراً أن «الروح»، كما هي، لاتتحمل المسؤولية عن النزعة التدميرية في تاريخ تطور البشرية، لأن «الروح» لاتمتلك طاقة نشيطة. وإن وجود القدرة التدميرية لدى الانسان يربطها «شيلر» مع ما يسمّى عملية «مافوق السموّ» والتي تعني، في الأنتروبولوجيا الفلسفية الشيلرية: «الذهنية المفرطة» التي تتسم بها الثقافة المعاصرة(10). ولكن إذا أخذنا بالحسبان أن السموّ، عند «شيلر» هو عملية طبيعية للتطوّر التدرّجي لكل أشكال الوجود من الدنيا إلى العليا، فإنه من الصعب التخلّص من الانطباع بأن «ما فوق السموّ» في المعنى السلبي ليس هو، في الأنتروبولوجيا الفلسفية، النتيجة الطبيعية لتطوّر الحضارة البشرية، بل إن النزعة التدميرية هي سمة تخصّ التطور التدرجي عند الانسان.

وبناء عليه، إن تحديد النزاع بين الانسان والثقافة في الأنتروبولوجيا الشيلرية يعيد، من حيث الجوهر، تفسيرات التحليل النفسي لهذه الاشكالية. وفي كل الأحوال، إن وجود الاتجاهات التدميرية، في التعاليم الشيلرية والفرويدية على حدّ سواء، في المجتمع، وعدوانية الأفراد، لا ترتبط مع ظروف

وجود الانسان، التاريخية المحدّدة، في العالم، بل مع الحضارة البشرية المأخوذة، دون أية صلة، بأشكال التنظيم الاجتماعية. ويدلّ مثل هذا الموقف على التقارب الداخلي للأنتربولوجيا الفلسفية الشيلرية مع تعاليم التحليل النفسي الفرويدية.

من الهام الإشارة إلى أن التحليل النفسي، عند فرويد والأنتربولوجيا الفلسفية، عند «شيلر»، وفي ظل كل الفوارق فيما بينهما، هما متقاربان بصورة عجيبة. ومتطابقان في الشيء الرئيسي، وبالذات في تحديد غايات تعاليمهما ومهامّهما. كانت فلسفة التحليل النفسي موجهة نحو الكشف عن سنن تطوّر الثقافة والمجتمع والحضارة وشرحها عن طريق نقل المبادىء الداخلية لنشاط الفرد والطرائق النموذجية لتطوير التركيب اللاواعي للوجود البشري وسحبه على كل العلاقات المتبادلة للانسان في العالم. وللأنتربولوجيا الفلسفية، بكل تفصيلاتها، في تبيان أن كل منجزات الانسان المتميزة وأعماله، ومن ضمنها اللغة والوعي والأدوات وأفكار القانون والعدل والدولة والقيادة والتوجيه ووظائف الفن التشكيلية والأسطورة والدين والعلوم والتاريخ والحياة الاجتماعية، إن كل هذا ينبثق «من الهيكل الأساسي للطبيعة البشرية»(11).

ورغم التطوّر التدرّجي التالي لأفكار التحليل النفسي والأنتربولوجيا الفلسفية، فإن التشابه بين تعاليم الممثلين الرائدين للاتجاهين عدا أنه لايزول، فهو، على العكس، يتجلّى بصورة أوضح وأوضح. ويمكن التكلّم على المقصد العام لمختلف الفروع بدءاً من التحليل النفسي الكلاسيكي والأنتروبولوجيا الفلسفية الشيلرية المتضمّنة في سعي ممثليها إلى تعديل بعض أحكام فرويد و«شيلر» النظرية، وفي الوقت نفسه الحفاظ على النقاط والمبادىء الأساسية لدراسة وجود الانسان في العالم. وإن مثل هذا الاتجاه إنما يخصّ تعاليم التحليل النفسي المعدّلة والمطورة من قبل «آ.آدلر» و«ك.ج يونغ» و«ك. هورني» و«ي. فروم»، وكذلك ما يخصّ الصيغ اللاحقة للأنتروبولوجيا الفلسفية والتي أبدعها «ج. بليسنير» و«آ. غالين» و«ي. روتخاكير» و«م. ماندمان».

وقد تنطّح هؤلاء المنظرون وأولئك لتقديم تعاليمهم الخاصة بهم عن الانسان مدرجين التعديلات على التحليل النفسي الكلاسيكي لفرويد وأنتروبولوجيا «شيلر» الفلسفية. وإن الأكثرية ركّزت اهتمامها على الكشف عن الجانب الفعّال والنشيط من الوجود البشري. فإذا كان نشاط الانسان، عند فرويد، قد تمّت تغطيته بنطاق من مظاهر الأهواء اللاواعية ذات الطابع الجنسي فإن «يونغ» قد انتقل إلى معالجة جانب أوسع من النشاط البشري، وبالذات إلى تبيان أهميته الرمزية. وخلافاً لفرويد، ركّز «آدلر» اهتمامه على الطابع الذاتي للوجود الانساني.

يرى العديد من ممثلي الأنتربولوجيا الفلسفية المعاصرين أن السمة الأساسية للانسان، تمييزا عن الحيوان، هي، وبالذات، البقاء النشيط والذاتي في العالم. وإن مبدأ النشاط يعني، من حيث الجوهر، عند هؤلاء المثلين، «انفتاح» الانسان القادر على الانطلاق خارج حدود كيانه الجسدي. وفي نهاية المطاف، إن جوهر الانسان، في الأنتروبولوجيا الفلسفية، مثلما هي الحال في رؤية التحليل النفسي إلى الكينونة البشرية، إنما يتحدّد من خلال موقف الكائن البشري النشيط من ذاته بالدرجة الأولى.

وإذا كان «شيلر» قد استند إلى ماهية الانسان التأملية، وركّز «بليسنير» و«غالين» على الجانب النشيط من البقاء البشري، فإن الإنسان عند «روتخاكير» هو كائن نشيط مصمّم من ذاته نفسها بما يخص وجوده الفردي وعالم الثقافة على حدّ سواء. وبهذا المعنى، يتبيّن أن الفهم الفرويدي الجديد للتحقيق الذاتي لقوى الانسان الفعلية، والذي تتسم به البنى النظرية «لهورني» و«فروم»، وإن كان غير متطابق مع تفسيرات النشاط التصميمي للكائن البشري الذي يدافع عنه ممثلو الأنتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة، فهو

قريب منه. ومما يوحّدهم هو أن النشاط البشري في التحليل النفسـي وفي الأنتروبولوجيـا الفلسـفية، علـى حدّ سواء، لايتمّ فهمه، من الناحية الاجتماعية والمجتمعية، بقدر ما يتعلق الأمر بالمقياس الفردي. وهـذا لا يعني أن ممثلي الاتجاهين يبتعدان عن إدراك الانسان ككائن اجتماعي.

على العكس، يسعى بعضهم إلى تأكيد طبيعة الفرد الاجتماعية. فمثلاً «ي. فروم» الـذي يدافـع عـن تطوّر التحليل النفسي الموجّه انسانياً، يلجأ إلى «الطابع الاجتماعي للفرد وينطلق من أن الانسان هو كائن اجتماعي بصورة رئيسية»(12). وإن «ج. آغاسي»، بدوره، والذي يدعو إلى إنشاء «أنتروبولوجيـا فلسـفية عقلانية»، يطرح مبـدأ ينبغي علـى الأنتروبولوجيـا الفلسـفية، بموجبـه، أن تنظـر إلى الانسـان «ككيـان اجتماعي» قبل كل شيء(13).

بيد أنه، في الحالتين، يبرز موضوع الكشف عن النشاط الفردي للبشر. وكما أكد «ماركس» في حينه، الانسان هو فقط عندما يفعل كإنسان وعندما يقـوم بنشـاط اجتمـاعي...»(١٤). ولكـن هـذا الفهـم للنشـاط البشري بالذات كنشاط مفيد اجتماعياً، لاوجود له في أعمال الفرويديـين الجـدد وممثلـي الأنتروبولوجيـا الفلسفية المعاصرة الذين يرون أي نشاط للكائن البشري، وبصورة رئيسية، من خلال تضميناته الفردية.

يمكن الإشارة إلى عدد من جوانب التصورات التحليلية النفسية والفلسفية الأنتروبولوجية عن قضيـة الانسـان والـتي تمّ الكشـف عـن أفكـار متشـابهة فيهـا. إذ مثـلاً، طـرح ممثـل الأنتروبولوجيـا الفلسـفية «آرنولد غالين» (١٩٠٤ ـ ١٩٧٦) مفهوماً حول الانسان مع محاولة تعليله، والذي يعتبر الفـرد بموجبـه، ومن الولادة «كائناً ناقصاً بيولوجياً». وحسب تصور «غالين» إن الانسان ليس حالة مكتملة ودائمة وثابتـة في الأساس بل هو «مشروع من الطبيعة». هذا وإن نواقص البنية البشرية والتي يتنازل الفرد، طبقـاً لهـا، أمام الحيوان، إنما تعود عليه بنتائج إيجابية تدلّ على سعي الكائن البشري إلى التطور الثقافي والإبداعي وإلى الاختيار الحر لطريقه الحياتي.

بيد أن شيئاً من هذا القبيل نصادفه عند «آدلر» الذي طرح، قبـل «غـالين»، مقولـة «نقـص» الكـائن البشري، وكتب عن آليات «التعويض» و«ما فوق التعويض». وإذا كان «غالين» قـد طـرح موضوعـة «عـدم الكفاية البيولوجية» عند الانسان (في الثلاثينيات ـ الأربعينيات) فإن أفكار «الشـعور بـالنقص» كـان قـد أفصح عنها «آدلر» في بداية القرن العشرين عندما شاطر فرويد تعاليمه التحليلية النفسية الأساسية. ورغـم أن «آدلر» سرعان ما انفصل عن فرويد واختلف معه في تفسير عـدد مـن أفكـار التحليـل النفسـي، إلا أن تصوّراته حول «الشعور بالنقص» و«التعويض» المقابل قد شكلت مفـاهيم هامـة حـافظت علـى أهميتهـا في أعماله اللاحقة. وقد انطلق «آدلر» من أن الانسان يولد كائناً ضعيفـاً لاحـول لـه ولاقـوة، وعنـده نواقـص فيزيولوجية في التركيب الجسماني أو المنظومة العصبية. وتحت تأثير «الشـعور بـالنقص» والـذي يحـدث بفضله تطوير نشاط الفرد نحو تجاوز «نقصه». ويتحدّث «آدلر» أيضاً عـن «مشـروع» أو «برنـامج حيـاتي» يحدّد مسبقا التطور الفردي لكل شخص. وإن هذا البرنامج الموجّه نحو بلوغ هدف محـدّد، أي التخلـص من «النقص»، ليس سوى مكسب فردي للانسان. «وتدرج ضمن هذا البرنـامج قضيـة الموقـف مـن الوسـط المحيط والتقاليد المعروفة وقواعد التربية، الواعية واللاواعية»(١٥).

من الصعب القول مـا إذا كـانت أفكـار «آدلر» قـد أثـرت تأثيراً مباشـراً في تكويـن مفـاهيم «غـالين» الفلسفية ـ الأنتروبولوجية. بيد أنها مؤكـدة حـالات التشـابه تلـك الـتي يتمّ اكتشـافها بـين التصـورات «الآدلرية» حول «الشعور بالنقص» والبرنامج الحيوي وبين تأملات «غالين» عن «عدم الكفاية البيولوجية» و«برنامج الطبيعة» والتي تحدّد مسبقاً توجّه تطوّر الكائن البشـري. وفي كلتـا الحـالين يتنـاول الأمـر ذاك

المفهوم المتماثل لأسباب تطور النشاط البشري في عملية تشكل الفرد كانسان حقيقي وآليات هذا التطور. هذا، ويلاحظ عند «آدلر» وغالين» سعي متبادل لدراسة أهواء الكائن البشري اللاواعية بصفتها القوى المهيمنة السائدة الأساسية والتي تؤثر تأثيراً حاسماً في تطور نشاط البشر. وبناء عليه إن التشابه بين التعاليم «الأدلرية» وتعاليم «غالين» عن الانسان واضحة للعيان.

ثمة جامع يجمع بين مفاهيم التحليل النفسي والمبادىء الفلسفية الأنتروبولوجية، وهي تتجلى في توضيح مسائل أخرى لها موقف مباشر من مفهوم الوجود البشري في العالم. فأنصار التحليل النفسي وممثلو الأنتروبولوجية الفلسفية ينطلقون من إثبات الأزمة الروحية للعصر الحديث. ويتحدّث فرويد عن حالات التنافر وعدم الانسجام الداخلية المتولدة عن التقدم العلمي والتكنيكي والثقافي بحيث أن المنجزات العلمية والتكنيكية التي يستخدمها البشر لأجل السيطرة على قوى الطبيعة يمكنها أن تتجه ضد الانسان مسبّبة الأمزجة القلقة بصدد البقاء اللاحق. ويكتب «شيلر» عن عدم التطابق بين الجانبين الروحي والشعوري للوجود البشري كنتيجة لحالة القطع بين الحياة الفردية والواقع الفعلي المزوّد تكنيكياً والمنظم اجتماعياً، مفترضاً أن تطوّر الروح البشرية يصطدم بعقبات ذات طابع تكنيكي بحيث تؤدي إلى اشتداد الاتجاهات التدميرية في الثقافة.

يركّز أتباع فرويد و«شيلر» الاهتمام على العواقب والآثار المهلكة للحضارة العلمية التكنيكية على تطوير قوى الانسان الجوهرية. ويتوصّل «يونغ»، في الوقت نفسه، ودون أن ينفي أفضال العقل البشري في تحقيق التقدّم العلمي والتكنيكي، يتوصّل إلى استنتاج مفاده أنه نتيجة لاستخدام المنجزات العلمية والتكنيكية، عدا أن الانسان لم يصبح أكثر حرية من السابق عندما كان يتعامل مع قوى الطبيعة، فهو يعاني، بصورة أكثر حدّة، من الشعور بالتبعية، ليس للطبيعة، بقدر ما هو جلي، للقوى التكنيكية والاجتماعية، ناهيك عن أن التقدّم المذكور «يؤدّي في آن معاً إلى التضخم الروحي»(16).

ثمة توجّهات نقدية أكبر متضمّنة في أعمال «فروم» والتي تتطوّر فيها أفكار «التحليل النفسي الموجّهة إنسانياً» في سياق الكشف عن «الانفعالات السقيمة» الناتجة عن تأثير «المجتمع التكنولوجي» في الانسان حيث الاتجاهات التي تفتقد للنزعة الانسانية والمعبّر عنها في خسران عالم الفرد الداخلي وإقامة علاقات غير محدّدة بين البشر تترافق مع تحوّل الانسان إلى «آلة لاشعور لها، من نوع (الفرد السيبيرنيتيكي)...»(17). ومن هذا المنظار بالذات تتجلى في أدبيات التحليل النفسي آثار التقدم العلمي والتكنيكي المؤدية إلى انقراض الانسان وإلى «الافقار الروحي للفرد» وفقدان «السمة الكلية الأخلاقية» في عصر التصنيع.

وهناك شيء مماثل في الأنتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة التي ينظر ممثلوها نظرة نقدية إلى منجزات الحضارة العلمية والتكنيكية والتي تؤثر تأثيراً كبيراً في عالم الانسان الروحي. وهكذا أعار «غالين» اهتماماً كبيراً بإدراك إمكان الانسان ودوره في «ثقافة الآلات «محاولاً الكشف عن التطوّر السابق للحضارة البشرية» بتكنيكها ما فوق الطبيعي» والمتجلّي بوضوح في «سحر البشر» والوضعية الراهنة «للمجتمع الصناعي» بتخصصاته في مجال تقسيم العمل وبالقضايا الاجتماعية والسيكولوجية التي تظهر في مسار التقدم العلمي والتكنيكي.

ويكتب «غالين» عن التجرّد والجانب الواحد من الموضوع والأتمتة الناشئة عن «ثقافة الآلات» والتي تترك بصماتها على الانسان بحيث تتشكل بالنتيجة «الانفعالات وقناعات وطرائق في التفكير، نمطية»(18). إذ حسب تصوراته تجد المبادىء التكنيكية انعكاساً لها في العلاقات الاجتماعية والفردية

بحيث يؤدي هذا الأمر إلى اغتراب الفرد. ويذكر «غالين» أنه في هذه الظروف حيث تصبح سيطرة التكنيك على الانسان واضحة المعالم ومهيمنة، فإنه ينبغي على الأنتروبولوجيا الفلسفية أن تركز جهودها على فهم الآليات العميقة للكائن البشري في العالم ووظيفتها وفعلها، انطلاقاً من أنه ثمة أهواء غير واعية و«بواعث بشرية تفعل فعلها في المجال التكنيكي»(19).

ومما يوحّد ممثلي التحليل النفسي الحديث والأنتروبولوجيا الفلسفية هو أن حماستهم النقدية، خلافاً للمؤلفين الغربيين الذين يربطون انقراض الفرد مباشرة بالتقدم العلمي والتكنيكي، ليست موجّهة ضد التكنيك نفسه بل ضد استخدامه بما يتعارض مع السمة الانسانية في الثقافة الغربية. وإذا كان «فروم» يدعو إلى خلق «تكنيك مؤنسن» وبناء «مجتمع إنساني» لايصير الانسان في ظلّه «روبوتاً» بل كائناً حيوياً وفعالاً ونشيطاً وقادراً على «التكامل» بين «العالم الداخلي والمحيط الخارجي»(20) فإن «غالين» يطرح موضوعة لايكون التطور الشامل للفرد، بموجبها، خارج التكنيك ولابجانبه، بل ضمن إطار التقدم العلمي والتكنيكي تماماً مثلما يمكن «عدم اكتشاف الثقافة: خارج الوجود الآلي بل في سياقه»(21).

يكمن البون والاختلاف في مواقف «فروم» و«غالين» النظرية فقط في أن «التحليل النفسي الموجّه إنسانياً» يهدف إلى إضفاء السمة الانسانية على العلاقات القائمة في «المجتمع الصناعي» المعاصر في الوقت الذي تلجأ فيه تعاليم «غالين» الفلسفية الأنتروبولوجية إلى «ثقافة الآلات» وإمكانات تطوير القدرات الداخلية للفرد ضمن إطار هذه الثقافة. فضلاً عن هذا، يستند كل من «فروم» و«غالين»، على حدّ سواء، وعند مناقشة الكينونة البشرية في «المجتمع الصناعي» إلى الحوافز والدوافع اللاواعية لنشاط البشر، مكتشفين فيها مصدراً للنتائج الإيجابية والسلبية لتطور الحضارة البشرية.

تبرز في التحليل النفسي والأنتروبولوجيا الفلسفية مسألة إمكانات تجاوز تلك الأزمة التي يعاني منها الكائن البشري الذي، كما يعتقد ممثلو الاتجاهين، يحتل مكاناً في «المجتمع الصناعي» المعاصر. وتعود دراسة هذه المسألة، في جذورها، إلى تعاليم التحليل النفسي الفرويدية والبنى النظرية لأنتروبولوجيا «شيلر» الفلسفية على حدّ سواء. وقد أكد فرويد، على وجه الخصوص، أن «الانسجام الأسمى» للأنا البشرية الذي يضمن الوساطة بين الواقع الفعلي الخارجي والداخلي هو غاية التحليل النفسي. وإذا أخذنا بالحسبان أن الواقع الداخلي في العديد من أعمال مؤسس التحليل النفسي قد يتوازى مع «الحالة الجنسية الطبيعية»، والخارجي مع «الحالة الجنسية الثقافية» فإنه يصبح من الواضح أن هارموني الأنا البشرية كان بالإمكان بلوغها فقط عن طريق التطوير الكامل لنشاط الانسان اللاواعي والمتجسّد في «أيروس» بغضّ النظر عما إذا كان يفهم من ذلك، الحالة الجنسية البيولوجية مثلما أشير إلى ذلك في أعمال فرويد المبكرة، أو الحب بالمعنى الواسع للكلمة مثلما لوحظ في أعماله المتأخرة وفي أبحاث الفرويديين الجدد.

وفي كل الأحوال، نشأ افتراض بأن المثل الأعلى للانسان الحقيقي، بصفته كائناً بشرياً محباً، هو قادر على إقامة صلات عاطفية وثيقة مع الآخرين، ولكن الشيء الرئيسي قادر على بلوغ الانسجام الداخلي في نفسه ذاتها، لأنه، من خلال الحب للذات وللآخرين وللعالم، يمكن للانسان، حسب رأي المحلّلين النفسيين، الصعود إلى المستوى اللازم لقوة «أيروس» بغية الكفاح، الندّ للند، ضد قوى «تاناتوس. وكما يؤكد «فروم»، إن الحب هو الردّ الوحيد المتطابق مع ماهية الانسان «على مسألة البقاء البشري»(22).

وبالصورة ذاتها تقريباً تتمّ مناقشة كيف ينبغي أن يكون عليه الانسان، وإلى ماذا يجب أن يسعى في الأنتروبولوجيا الفلسفية أيضاً. ففي أعمال «شيلر» نصادف آراء حول قوة الحب التي تشفي. والحقيقة أن

«شيلر»، خلافاً لفرويد، يدرج مغزىً روحياً في مفهوم الحب. فهو مثلاً، يقول إن الهياج الليبيدي الذي ينتشر في كل الاتجاهات «خاضع للحب»(23). وهذا لايعني أن مؤسس الأنتروبولوجيا الفلسفية يرفض الحب الحسّي والاشهواني. فهو، وفقاً لـ «شيلر» له مغزاه عند الانسان ككائن طبيعي، إلا أنه حبّ من الدرجة السفلى بالمقارنة مع الحب الروحاني الذي يشكل أساس الكينونة البشرية. وبهذا المعنى يعتبر المفهوم الشيلري حول الحب أقرب إلى تفسيراته الفرويدية الجديدة.

بيد أن الشيء الرئيسي يكمن في أن الحب عند فرويد والفرويديين الجدد و«شيلر»، سواء بسواء، هو الميزان الأساسي الذي يحدّد مغزى الحياة البشرية وقيمة الوجود البشري. فالحب، عند «شيلر» هو، في الوقت ذاته، المغزى الأسمى للحياة البشرية والقيمة الحقيقية للانسان، كما هو، والهدف النهائي للبقاء البشري. وينبغي القول إن هذا الفهم للحب كرمز لأصالة الانسان، كان قد التقطه، لاحقاً، الكثيرون من ممثلي الأنتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة. وتبين أن هذا الفهم مقبول عند هؤلاء المنظرين الذين عالجوا ظاهرة الحب، بصورة أساسية، من خلال العلاقة المتبادلة بين الأنا والأنت (ل. بينسانغر) و(ج. ي. هانز ستينبرغ) و(ف. هامير) وغيرهم.

وكما نرى، إن التحليل النفسي والأنتروبولوجيا الفلسفية لهما مواقف متشابهة، إلى حدّ كبير، في فهم الوجود البشري وإدراكه. ومن هنا يتضح لماذا يرى بعض الباحثين الغربيين في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية كأنها هي الأنتروبولوجيا الفلسفية. وتتضح، أكثر فأكثر، أيضاً محاولة المزج بين المبادىء الأساسية التي توصّل إليها هذان الاتجاهان في مسار التطور التدرّجي، في الفلسفة الغربية بصدد الانسان. وربما كان المزج الأكثر وضوحاً هو ذاك الذي تجلى في تعاليم العالم النفسي السويسري «لودفيغ بينسفانغير» (١٨٨٢ - ١٩٦٦) الذي بوقوعه تحت تأثير أفكار «ديلتيه» و«غوسرل» و«فرويد» و«شيلر» و«هايديغر»، حاول صياغة «تحليل وجودي» في الطب النفسي وصيغة خاصة بالأنتروبولوجيا الفلسفية التحليلية النفسية».

بدأ «بينسفانغر» نشاطه النظري والعلمي كطبيب نفساني. وقد عرف فرويد شخصياً. وخلافاً لـ «يونغ» و «آدلر» اللذين قطعا نهائياً مع مؤسس التحليل النفسي، ظلّ، على الدوام، حاملاً فكرة سامية عن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية وإن كان هذا لم يكن يعني أنه اقتفى طريق فرضياته ونظراته بصورة عمياء.. ففي أيار عام ١٩٣٦ وبمناسبة مرور ثمانين عاماً على ميلر مؤسس التحليل النفسي ألقى «بينسفانغر» محاضرة بعنوان «إدراك فرويد للانسان». وفي هذه المحاضرة توجّه إلى الأنتروبولوجيا الفلسفية طارحاً توصية بإعادة النظر في بعض مسلّمات تعاليم التحليل النفسي عن الانسان. وحدث الاكمال المنطقي لأفكار بينسفانغر» في كتاب «الأشكال الأساسية ومعرفة الوجود البشري» (١٩٤٢)(24) حيث طرح مفهومه عن الانسان مستخدماً طريقة «غوسرل» المنهجية وتحليل «هايديغر» الوجودي اللذين يتسمان بالتشارك في التأويل الوجودي والتحليلي النفسي للفرد مع تفسير الكينونة البشرية المتضمّنة في أعمال «شيلر».

وفي تناوله وجود الانسان في العالم، ينطلق «بينسفانغر» من أن سرّ الماهية البشرية يكمن في الحب، لأنه، كي تكون إنساناً، فهذا يعني أن تحب. وعليه، إن الكينونة البشرية الأصيلة إنما يدركها بصفتها «كينونة - في - الحب». بيد أنه لإدراك الطبيعة الجوهرية للانسان تبرز «الكينونة - في - الحب» بصفتها مقدمة ضرورية إلا أنها غير كافية. ومن المعروف أن منظرين عديدين، بدءاً من «أفلاطون» و «فورباخ» حتى فرويد و«شيلر» قد تناولوا ظاهرة الحب البشري، علماً أن الكثيرين منهم حاولوا تبيان قيمة الحب ومغزاه من منطلقات أنتروبولوجية ضمن إطار العلاقات البشرية بين الأنا والأنت. وفي محاولة لإدراك تلك

التي انعكست فيها تفسيرات الحب، الفلسفية والأنتروبولوجية. وبهذا الصدد يدرج تعديلاته على تعاليم التحليل النفسي الفرويدية ومقولات «شيلر» النظرية على حدّ سواء. هذا ويقوم الإدراك العميق للكينونة البشرية، عند بينسفانغر، على الكشف عن العمليات الانتقالية في نشوة الوجود الغرامي، لافي إطار العلاقات بين الأنا والأنت بقدر ما هي قائمة في البناء التكاملي بين الأفراد لما يسمى الـ«نحن». فهو يرى أنه من الضروري، لأجل إدراك الكينونة البشرية، التوجّه إلى عدم استيعاب «الذات» الداخلية لذاك الفرد والتي تخص شخصاً واحداً بل إلى «ذواتنا نحن» المأخوذة في سياق الامتزاج العضوي بين الأنا والأنت.

من المعروف أنه، انطلاقاً من العلاقات المتبادلة بين الأنا والأنت، شرح «فورباخ» جوهر الانسان، فهو في دراسته للماهية البشرية، من وجهة النظر هذه، كتب يقول: «إن الانسان هو الأنا والأنت في آن معاً. فهو يمكنه أن يصبح في مكان الآخر وبالذات لأن الذي يشكل موضوع وعيه ليست سمته الفردية بل جنسه وجوهره»(٢٥). وفي هذا التفسير يتجلّى التركيز على الصلات الاجتماعية المتبادلة، وإن كان «فورباخ»، بشكل عام، بحصره كل تنوّع الكينونة البشرية في الحب، قد قدّم تأويلاً وحيد الجانب لطبيعة الانسان. وهذا التأويل قد تعرّض لنقد صائب من قبل «ماركس». وفقدت أنتروبولوجيا «شيلر» الفلسفية هذا المكسب الفورباخي نظراً لأن «شيلر» انطلق من أن الحب ليس له موقف جوهري من العلاقات الاجتماعية بين البشر. كان مثل هذا التأويل لظاهرة الحب ضعيفاً ومحدداً لأنه لم يأخذ بالحسبان خصوصية الانسان الاجتماعية والمتجلّية في كل ميادين حياته ومن ضمنها علاقات البشر المحبّين فيما بينهم. لذا ليس من قبيل المصادفة إطلاقاً أن تتعرّض نظرات «شيلر» إلى الحب للنقد من قبل بعض المنظرين الغربيين ومن ضمنهم أنصار الأنتروبولوجيا الفلسفية.

انطلق «بينسفانغر» من ضرورة إدراك امتزاج الوجود البشري مع ما يسمّى «بالوجود سوية مع الآخرين». وإن مثل هذا الطرح للقضية قد خرج عن نطاق فلسفة فرويد التحليلية النفسية والتفسير التفاعلي للوجود الحواري للأنا والأنت والذي يشاطره بعض ممثلي الأنتروبولوجيا الفلسفية من طراز «شيلر». غير أن المفهوم «البينسفانغري» لقضية الكينونة البشرية، مثلما هي الحال في العديد من المقولات الأنتروبولوجية الغربية الأخرى عن الانسان، قد تبيّن أنه، في نهاية المطاف، مغلق ومحصور في ظاهرة الحب مما يشهد على ذلك، محدودية هذه الرؤية إلى الأشكال والطرائق الأساسية للوجود البشري.

عدا هذا، إن «بينسفانغر»، وإن كان يتحدّث أيضاً، عن تعميم الـ«نحن» كواقع بشري حقيقي فإن النحن، في مفهومه، لاتعالج بصفتها علاقات بين البشر، في السياق الواسع للنشاط الاجتماعي المشترك بل «للوجود ـ في ـ الحب، حيث تتشابك الأنا والأنت فيما بينهما، في نشوة الحب، كما لو كانت تتحوّل إلى النحن ـ اثنين. من الواضح أن مثل هذا التفسير للوجود البشري لم يذهب بعيداً عن المقولات الأنتروبولوجية ـ التفاعلية حول الانسان كحوار بين الأنا والأنت والتي تمّ رفضها من قبل «بينسفانغر» نفسه.

هذا ويتيح إلقاء الضوء على نظرات «بينسفانغر» إلى طبيعة الوجود البشري من حيث إدراكه لظاهرة الحب، المجال لتبيان التشابه المؤكد بين المضمون النظري للتحليل النفسي والأنتروبولوجيا الفلسفية والذي يصبح، بفضله، ممكناً، ذاك التركيب المتميّز للأفكار الأساسية التي صاغها ممثلو هذين الاتجاهين في الفلسفة الغربية عن الانسان. وهذا يتأكد، بجلاء، من خلال مسار تطوّر الفكر الفلسفي المعاصر في الغرب، لأن محاولات «بينسفانغر» ربط أفكار التحليل النفسي مع الصياغات النظرية للأنتروبولوجيا الفلسفية بغية طرح تفسير «جديد» لكينونة الانسان في العالم ليست فريدة. فاليوم يسعى

العديد من المنظّرين الغربيـين إلى توحيـد مختلـف الأفكـار الفلسـفية المتطـوّرة في مسـار التحليـل النفسـي والفينومينولوجيا والوجودية والبنيوية والأنتروبولوجيا الفلسفية.

هذا، ويضع بعضهم، في أساس تصوّراتهم ومفاهيمهم عن الكينونة البشرية، المبادىء النظريـة الأكـثر أهمية بالنسبة إليهم، للتحليل النفسي والأنتروبولوجيا الفلسفية مثلما ينسحب الأمر، مثلاً، على المفهوم الفلسفي الأنتروبولوجي عند «فروم» حول الانسان والتي يطوّرهـا ضمـن اطـار «التحليـل النفسـي الموجّـه إنسانياً». ويلجأ آخرون إلى البنى النظرية لفرويد و «هيغل» مفترضين أن «تركيبهما الديـالكتيكي «ممكـن ضمن إطار الأنتروبولوجيا الفلسفية التي تساعد على إدراك الصلـة المتبادلـة بـين الوعـي واللاوعـي وبـين الغائيّة الهيغلية والأركيولوجيا الفرويدية.

كتب الفيلسوف الفرنسي «ب. ريكيور» بهذا الصدد: «تكمن مهمة الأنتروبولوجيا الفلسـفية في طرح هذه القضية، في مصطلحات أكثر دقة، وفي حلها، بفضل التركيب الذي يلبّي التوفير الفرويدي للرغبـات والغائية الهيغلية للروح على حدّ سواء»(26).

وبالطبع ليس هناك، بين رؤية التحليل النفسي ورؤية الأنتروبولوجيا الفلسـفية حـول الانسـان، مـن تشابه فحسب، بل ثمة فوارق أيضاً. وليس من قبيل المصادفة أن يقوم «شيلر» بمحاولة لنقد بعض أحكام التحليل النفسي. وللعلم، فرويد أيضاً اتخذ موقفاً نقدياً من أفكار «شيلر». ففي عام ١٩٣٢ كتـب مؤسـس التحليل النفسي في رسالة له إلى «ف. فون فايتسيكر» أن رأى «شيلر» عن السـيكولوجيا كمـادة لاتخضـع للمنطق العلمي، لم تترك عنده أيّ انطباع لأن هذا الرأي يشكل تلك المواربة الـتي تمكـن مصادفتهـا عنـد الفلاسـفة الذيـن لايـأخذون بالحسبان تلـك الظـروف، بـأن «قـانون التنـاقض لاوجـود لـه بالنسـبة إلى اللاوعي»(27).

بيـد أنـه، وكمـا يـدلّ تحليـل البنـى النظريـة للفرويديـين الجـدد وممثلـي الأنتروبولوجيـا الفلسـفية المعاصرة، إن الموقف النقدي من مسلّمات تعاليم التحليـل النفسـي الفرويديـة لاينفـي الاقتبـاس المحـدد وتطوير أفكار التحليل النفسي هذه أو تلك. فإذا كان «فروم» يقوّم تقويماً نقدياً مختلـف مفـاهيم التحليـل النفسي الفرويدية متناولاً أحادّيتها وقيودهـا ومؤكـداً الاسـهام الهـام لمؤسـس التحليـل النفسـي في إدراك الانسان رغم أنه ظلّ «أسير المشاعر وعادات تفكير مجتمعة»(28) فإن غالين يتوصل، بالأسلوب ذاته، إلى استنتاج مفـاده أن «التحليـل النفسـي يعمـل جيـداً علـى مستوى الفـرد وبصـورة سيئة علـى مسـتوى المجتمع»(29).

ومثله مثل «فروم»، يتخذ «غالين» موقفاً نقدياً من عدد كامل من مفاهيم التحليل النفسي واصفاً إياهـا بأنها ليست شيئاً آخر سوى كونها «مسحوبة من الشعر وسطحية للغاية»(30)، من جهة، ويثمّن تثمينـاً إيجابياً العديد من أفكار التحليل النفسي معتبراً، على وجه الخصوص، أنـه قـد تحقّـق تخفيـض هـام، بفضل فرويد، «للهوة العملاقة» التي كانت قائمة سابقاً بين التحليـل النفسـي والمعرفـة الأدبيـة للانسـان والتي كانت تفصل، مثلاً، «السيكولوجيا الأكاديمية عن تشيخوف»(31)، من جهة أخرى.

لا يقبل «غالين» بالفرضية التي يطرحها مؤس التحليل النفسي والتي تتناول مفهومـه للديـن وتـاريخ تطوّر البشرية، وهو يرى في كتاب «الطوطم والتابو» المؤلّف الأكثر هزالة عند فرويد. كما أنـه لم يؤثـر أيّ تأثير إيجابي في تطوّر العلوم الانسانية. وبقناعتـه إن ذروة تأثـير التحليـل النفسـي في أوروبـا قـد ولـت، ولاتوجـد أيـة تـبريرات دامغـة للاعتقـاد بـأن تعـاليم التحليـل النفسـي الفرويديـة ستسـتخدم كمذهـب اجتماعي ـ سيكولوجي. وبهذا الصدد يسعى إلى تأكيد أن «رسومه الفينومينولوجية» للظواهـر الاجتماعيـة والسيكولوجية لاتستند إلى نموذج التحليل النفسي عن الانسان أو مقولة اللاوعي.

فضلاً عن هذا، يعترف «غالين» بأن فرويد كان أول من اكتشف وبحث في «الصور الطبيعية الداخلية الجديدة»، وهو يوافق على تقويم هؤلاء المنظرين الغربيين الذين ثمنوا تثميناً رفيعاً إسهام مؤسس التحليل النفسي في إدراك الانسان وفهمه. ويرى أن مأثرة فرويد تكمن أيضاً في الكشف عن ماهية المشاعر المتضاربة للفرد وطرح فكرة الأنا ـ العليا ومعالجة العلاقات المتبادلة بين الأطفال والآباء وتعليل «الشرعية المنهجية» للتفسيرات الحدسية. وهو ينطلق، هنا، من أن التحليل النفسي يستمرّ، في الوقت الحاضر، في الحضور ليس كبنيان نظري فعّال بل كأفق محدّد له مقدّمات اجتماعية وسيكولوجية غير واضحة. ومن هذه الناحية يتخذ «غالين» موقفاً متماثلاً مع هؤلاء المنظّرين الغربيين، ومن ضمنهم الفرويديون الجدد الذين، ورغم كل مواقفهم النقدية تجاه العديد من مسلمات التحليل النفسي، لايشيرون إلى الاسهام الايجابي لمؤسس التحليل النفسي في استكناه بعض قضايا الوجود البشري فحسب، بل لايستثنون أيضاً الامكانات المستقبلية لتطوّر أفكار التحليل النفسي المتجسّدة من خلال الرؤية الحقيقية إلى وجود الانسان في ظروف الحضارة المعاصرة.

بالطبع، هناك نقاط متمايزة معيّنة وطفيفة للغاية في فهم مبدأ النشاط من جانب المحلّلين النفسيين وممثلي الأنتروبولوجيا الفلسفية، وإنها لواضحة أيضاً بعض الفوارق في تعليل ظاهرة الحب لاسيما عند فرويد و«شيلر». ولكن، رغم هذه التعارضات وتلك، في وجهات النظر، فإن الفوارق بين فلسفة التحليل النفسي والأنتروبولوجيا الفلسفية تبدو أحياناً ليست أكبر من تلك القائمة بين أتباع فرويد داخل الفرويدية وأنصار المنطلق الشيلري في دراسة الانسان داخل الأنتروبولوجيا الفلسفية. وإن الشيء الذي يظلّ ثابتاً هو المسلّمة الأساسية حول التركيب اللاعقلاني للكينونة البشرية عن تحديث بعض جوانب تعاليم فرويد و«شيلر»، فإن الفرويديين الجدد وممثلي الأنتروبولوجيا الفلسفية يحافظون على ثبات الآراء التي يتحقق بحث الثقافة والحضارة البشرية بموجبها، من خلال العالم الداخلي للفرد والشكل الفردي للكينونة البشرية المحددة بالعمليات اللاواعية المتوضّعة في صلب مختلف مظاهر النشاط الحياتي.

الفصل الثاني

التحليل النفسي الوجودي

إن تشكل الصلات المتبادلة بين تعاليم التحليل النفسي الفرويدية والأنتروبولوجيا ليس سوى مظهر من مظاهر التشابك بين الأحكام النظرية المتبعثرة عن الكينونة البشرية والتي تخص الفلسفة الغربية المعاصرة عن الانسان. وغالباً ما تجرى المحاولات لاجراء مقارنات بين التحليل النفسي والوجودية، وهذا مشروط بعدد من الأسباب. أولاً، إن الكثيرين من الوجوديين، في معالجتهم النقدية لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية، يعلنون صراحة عن ولائهم لطريقة التحليل النفسي في دراسة كينونة الانسان في العالم. ومما يدلّ على ذلك، مثلاً، «التحليل النفسي الوجودي» لـ«جان ـ بول سارتر» أو «تحليل دازن» لـ «م.بوس» خلافاً لممثلي الأنتروبولوجيا الفلسفية الذين يتعرفون، وعلى أقل تقدير، على المستوى الشفهي، بالصلة الداخلية بين أفكار التحليل النفسي والأنتروبولوجيا الفلسفية. ثانياً، يستخدم الفرويديون الجدد، في أغلب الأحيان، المصطلحات الوجودية مثلما هي الحال، بخاصة، عند فروم الذي حاول دراسة أسباب ظهور وجوهر ما سمّاه «التناقضات الوجودية» وإن كان إدراك «فروم» للانسان يعتبر أقرب إلى التعاليم الفلسفية الأنتروبولوجية منه إلى التفسيرات الوجودية. وأخيراً، ثالثاً، إن التعاليم الفرويدية عن الانسان والثقافة تتضمن، فعلاً، تلك العناصر التي تتماشى مع التفسيرات الوجودية لكينونة الانسان في العالم. لذا لا لزوم للاستغراب من أن الكثيرين من المنظّرين الغربيين يرون وجود صلة وثيقة بين التحليل النفسي والوجودية. فبعضهم ينطلق من أن أفكار التحليل النفسي أثّرت تأثيراً ملحوظاً في ظهور الوجودية لأن مؤلف فرويد الأول «تفسير الأحلام» قد أرسى الأساس لتشكل «الوعي الوجودي في القرن العشرين»(32). ويركّز آخرون الاهتمام على النقد الوجودي الموجّه إلى مفاهيم التحليل النفسي مفترضين أن «التحليل النفسي والوجودية يمثلان مرحلتين متعاقبتين في مسار افتقاد التفكير الأوروبي المعاصر للثقة بالعقلانية والاستقلالية البشرية»(33). ويرى غيرهم أن التفكير الوجودي «متطابق سوية مع التحليل النفسي»(34) وبالتالي «يمكن للفلسفة الوجودية أن تقدّم إسهاماً قيّماً في التحليل النفسي»(35). ومن بين هؤلاء الذين يؤيّدون وجهة النظر الأخيرة، بهذا القدر أو ذاك، ثمة باحثون يشيرون علناً إلى أن: «خبرة التحليل النفسي السريرية تتركز، إلى حدّ كبير، على القضايا الوجودية»(36)، في الوقت الحاضر، وأما جهود عدد من المحلّلين النفسيين فتتحدّد بالسعي إلى «تغيير الميتاسيكولوجيا التحليلية النفسية في اتجاه الوجودية»(37).

لا يكتفي عدد من المؤلّفين الغربيين بإجراء مقارنات بين التحليل النفسي والوجودية، بل يتوصّل هذا العدد أيضاً إلى استنتاج مفاده أن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان يمكن تسميتها، من

حيث الجوهر، وجودية. وهكذا، وحسب وجهة نظر «ليفن»: «إن الرؤية الفرويدية إلى الانسان هي، بالمعنى الحقيقي للكلمة، وجودية»(38). ويرى «ب. تاليخ» أن «فرويد وجودي حقيقي بالمعنى الذي تقدّمه كل المواصفات الوجودية عن الانسان الموجود في حالة المأزق»(39). وحتى أن بعض الباحثين الغربيين يتكلمون على «النواة الوجودية للتحليل النفسي»(40). ويوافق بعض المنظرين على أن فرويد طرح مسائل وجودية عديدة ولكن، وكما يعتقد «ب. كول» أعطى مؤسس التحليل النفسي» إجابة غير وجودية عنها(41). ويتحدّث «ر. شيفر» بأن الوجوديين حاولوا «خلق لغة إنسانية خاصة بهم ومنطبقة على التحليل النفسي»(42). ويعتقد «ج. لويلد» أن سعي المحللين النفسيين بنقل الهو اللاشعوري إلى «الذاتية» هو «مهمة وجودية»(43).

وبناء عليه، إن الباحثين الغربيين يفسّرون، بطرائق مختلفة، الصلة المتبادلة بين التحليل النفسي والوجودية. فهم لايقتصرون على محاولة تبيان نقاط التماسّ بين فرويد ورائد الوجودية الفيلسوف الدانماركي «س. كيركيغرود» مثلاً، مثلما هو ملحوظ في مؤلّف «ب. كول»، بل، أيضاً، يكتشفون الشيء الكثير مما يجمع بين أفكار «كيركيغورد» وتراكيب الفرويديين الجدد النظرية.

وهكذا توصل «جيمس روبنسن» البروفسور في الطب النفسي السريري في كلية الطب بنيويورك، في دراسته المكرّسة لتحليل أفكار «ك. خورني» النظرية والعلاجية النفسية، توصل إلى استنتاج مفاده أن مفاهيم «الاضطراب الأساسي» و«النزاع الداخلي الشخصي» التي تطرحها هذه الممثلة للفرويدية الجديدة متماثلة مع مفهوم «كيركيغورد» حول «الخوف» و«الذنب» الخ(44). وتجري مقارنات أخرى أيضاً مثلاً بين «يونغ» و«هايديغر» إذ يؤكدون أن صيغة «يونغ» (آرخيتيا) يمكن استيعابها بصفتها «تركيب امكانات الهنا ـ الوجود» وأن «يونغ»: «بحث الوجود ـــ في العالم ـ بالمعنى الهايديغري»(45). وباختصار، إن محاولة تثبيت الصلة المتبادلة بين التحليل النفسي والوجودية هي ظاهرة واسعة الانتشار في الأدبيات الفلسفية المعاصرة وأدبيات التحليل النفسي والطب النفسي في الغرب.

تنبغي الإشارة إلى أن الصلة الداخلية بين الوجودية والتحليل النفسي والعلاقة بينهما لاتنكشف إطلاقاً في كل الدراسات والأبحاث الغربية. هذا ويمكن ملاحظة آراء أحادية الجانب وتقويمات غير متماثلة ولاتلبي وضع الأشياء الفعلي. ومن المستبعد، مثلاً، بصورة شرعية، اعتبار فرويد وجودياً فقط، على أساس أن بعض أفكاره قد تماشت فعلاً مع المواضيع الوجودية وأنها كانت قد استخدمت لاحقاً من الوجوديين. وأنه لمن الخطل، برأينا، أيضاً تحقيق حالة من التطابق بين مفهومي التحليل النفسي «ذات الآخر» و «ذاتيته» مثلما يلحظ عند «ب. كول» حيث أن الأنا الفرويدية تتساوى مع مفهوم «كيركيغورد»: «الروح البشرية»(46) وهذا يعتبر غير دقيق بنسبة أدنى بقليل.

وإنه لمشكوك فيها أيضاً تلك المقارنات بين «يونغ» و«هايديغر»، لأن «يونغ»، كما هو معروف، باعترافه بتأثير أفكار «هايديغر» في العديد من المفكرين في الغرب، قد شرح، في الوقت نفسه، أن الفيلسوف الألماني لم يترك تأثيراً جوهرياً فيه. كنوع من «التشويه الذهني». وكتب بهذا الصدد، في فلسفة المستقبل النقدية أنه سيكون هناك، من كل بد، فصل عن علم أمراض الفلسفة النفسية»(47). وأكد «يونغ» على وجه الخصوص، في رسائله إلى «م. بوس»، أن منطلقه التحليلي النفسي متميّز عن الفلسفة الوجودية لمراسله مكاتبه والتي لايفهمها كما لايفهم ما هو المقصود «بالنظرة الوجودية التحليلية إلى الأشياء»(48). وبناء عليه، إن مسألة العلاقة والتناسب بين التحليل النفسي والوجودية، ليست وحيدة المعنى بذاك القدر الذي يبدو عند بعض المؤلفين الغربيين.

وكقاعدة، إن الفلاسفة الذين يتنطّحون لوضع تعاليم فلسفية جديدة، ينظرون نظرة نقدية إلى سابقيهم. وإن الوجوديين ليسوا استثناء في هذه الناحية، إذ أن «ياسبرز» و«هايديغر» و«سارتر»، بتقويمهم المتباين لاسهام «أفلاطون» و«أرسطو» و«ديكارت» و«كانت» و«هيغل» و«غوسرل»، في تطوّر المعرفة الفلسفية عن العالم والانسان، قد حاولوا إعادة استكناه مقولاتهم بصورة نقدية بغية طرح مفهوم جديد عن كينونة الانسان في العالم. واتخذوا أيضاً موقفاً نقدياً من تعاليم التحليل النفسي في سائر أعمال الوجوديين.

يعتبر «كارل ياسبرز» (١٨٨٣ - ١٩٦٩) من أوائل الوجوديين الذين لفتوا الانتباه إلى التعاليم الفرويدية عن الانسان. فهو، حتى قبل أن تصاغ الأحكام الأساسية للوجودية، قد امتلك الامكانات كي يطّلع على أفكار التحليل النفسي لأنه، في بداية نشاطه النظري، اختصّ بعلم النفس وعلم الطب النفسي وتلك النقاشات التي جرت في العقدين الأول والثاني، وفي كتاب «علم الأمراض النفسية» (١٩١٣)، اتخذ «ياسبرز» موقفاً حذراً من عناصر «السيكولوجيا التفسيرية» والمتضمّنة في تراكيب فرويد النظرية معتبراً أن المأثرة الأساسية للطبيب النفساني النمساوي إنما تكمن في سعيه إلى رفع هيبة «السيكولوجيا المدركة».

في الحقيقة، في الموقف من «السيكولوجيا المدركة»، حسبما تمّ تفسيرها من قبل فرويد، فإن «ياسبرز» كان له موقف نقدي. إلا أن نقده لم يتناول قضية المفهوم بالمعنى المنهجي بقدر ما تناول منطلقات التحليل النفسي الذي حاول فرويد، ضمن إطاره، خلق نظرية عن العمليات النفسية كما هي. وقد رأى أن مثل هذا المنطلق لدراسة الانسان، غير مقبول ولايساهم في الكشف عن الأسس الحقيقية للكينونة البشرية.

ويصبح المفهوم على النقيض من الشرح، في أعمال «ياسبرز» الفلسفية اللاحقة، نقطة انطلاق لادراك «سرّ» الوجود. ويرى «ياسبرز» أنه إذا كان التحليل النفسي موجّهاً نحو فكّ رموز اللاوعي والكشف عن الترميز الجنسي، فإن الفلسفة ينبغي عليها أن تكون موجّهة نحو الكشف عن رموز الكينونة والتفسير الوجودي «للشيفرات» التي تتضمّن معلومات عن العالم والانسان. وهو، مثله مثل المحلّلين النفسيين، يتوجّه إلى الأساطير والخرافات مفترضاً أنه، في مضمونها، بالذات، يمكن اكتشاف المفتاح الحقيقي لفكّ رموز الكينونة التي تتكشف أمام الانسان في أثناء توجّهه إلى ذاته وإلى الحقيقة الأولية للوجود. ورغم أن «ياسبرز» لايقبل التضمينات الفرويدية العائدة إلى المذهب الطبيعي والتي تشكل جزءاً مكوناً من سيكولوجية اللاوعي وتنفي أهمية انتقال المضامين اللاواعية إلى الوعي لادراك رموز الكينونة بحيث أن هذه الأهمية قد اعترف بها فرويد من الناحية العلاجية الطبّية النفسية، إلا أن مقولته الوجودية عن «الشيفرات»، تتردّد، إلى حدّ معيّن، انطلاقاً من أفكار التحليل النفسي عن الطبيعة الرمزية للنشاط البشري إلى تناسبها مع العالم.

وفي تركيزه الاهتمام على إدراك الانسان الداخلي «لوجوديته»، ومن خلالها الكينونة في العالم، «ياسبرز» كما لو كان يبتعد عن ادعاءات التحليل النفسي في المعرفة العلمية والموضوعية للماهية البشرية انطلاقاً من أن «الصفة الوجودية» ليست مفهوماً بل هي «علامة» تشير إلى الخروج عن حدود السمة الموضوعية بغية إدراك «الكينونة اللاموضوعية». وكتب «ياسبرز»: إن هذه الكينونة اللاموضوعية عبارة عن صفة وجودية فيما إذا كانت قادرة، في البدء، على أن تتبدّى بالنسبة إليّ في كينونتي الخاصة بي»(49). وهو، باستناده إلى هذا، يسعى بشتى السبل، إلى تأكيد عقم المحاولات العلمية، وخاصة الانتروبولوجية التي يقوم بها العلماء آملين تبيان خصائص الانسان التجريبية التي، باعتقاده، لاتقول شيئاً عن أصالة الفرد وتركيبه الوجودي وتساميه كتنبيه للروح في مجال الوجود الفعلي، مادام الادراك

العلمي يتركّز على الموضوعات المحدّدة، وليس على الكينونة ذاتها. ويذكر «ياسبرز» أن «الأنتروبولوجيا لاتعرف وجوداً فعلياً وحياً للانسان»(50). وهو، إنطلاقاً من هذه المواقف الوجودية لايقف ضد النظريات العلمية والأثنولوجية عن الانسان فحسب بل، أيضاً، ضد تجريبية التحليل النفسي مع تركيزه على الخصائص البيولوجية للفرد، والغرائز المتجلّية في كل مراحل تطوّر الماهية البشرية.

يؤكد «ياسبرز»، في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، أن «الانسان هو دمية اللاوعي» وأن حياته الروحية هي «تصعيد للبواعث المسحوقة» وأما المستويات السفلية للنشاط البشري فهي مستويات «تمتلك واقعاً مطلقاً»(51). إن مثل هذا التوجّه للتحليل النفسي الذي ينظر إلى الحياة البشرية بأسرها، بموجبه، من خلال أهواء الفرد اللاواعية، يتم إدراكها من قبله بأنها خاطئة منهجياً وغير قادرة على معرفة الكينونة البشرية كما هي. وهذا لايعني أن «ياسبرز»، بشكل عام، ينفي دور الأهواء اللاواعية في حياة الانسان، أو أنه لايعترف بأية صفة لها. ويذكر الفيلسوف الألماني أن «هذه الأهواء فعلية كلياً إلا أن علينا أن نحدّ منها ونتعلّم النظر إلى الوجود البشري بصفته شيئاً ما متميّزاً عنها»(52). لذا، وعلى النقيض من فرويد لايركّز «ياسبرز» الاهتمام على ما هو غير واع بقدر ما يركّز على الوعي وعلى كينونة وجود الانسان.

إضافة إلى هذا، إن كل تضمينات اللاوعي المأخوذة بالحسبان، بهذا الشكل أو ذاك، عند فهم كينونة الانسان في العالم يدركها «ياسبرز» بصفتها تحمل قيمة من ناحية «الوعي المقصود». ويصبح الوجود «كوعي بصفة عامة» دون أن تكون له علاقة بالظواهر التجريبية للفرد، بل بالتراكيب الأنتولوجية للكينونة نفسها، وطبقاً لهذا المبدأ، هو موضوع الدراسة والبحث. وإذا كان التحليل النفسي قد توجّه إلى وصف السمات «الموضوعية» لحالة اللاوعي بغضّ النظر عما إذا كان قد تمّ الأخذ بعين الاعتبار الأهواء الجنسية أو أشكالها الرمزية للتعبير، فإن اهتمام «ياسبرز» الأساسي ينصبّ على سطح إدراك طبيعة هذه الكينونة التي تعتبر «اللاموضوعية، ضمن إطارها، معادلاً لاواعياً للوعي المقصود والموضوعي»(53).

وفي الوقت نفسه، تتحوّل تأمّلات «ياسبرز» الفلسفية عن الانسان إلى «فلسفة وجودية» حيث تصبح جزءاً مكوّناً من الكينونة، ويصبح الوعي «وسيطاً بين كل الأشياء» وأما «التحليل الوجودي» فلن يكون شيئاً آخر سوى تحليل للوعي، نظراً، وحسب تعبير الفيلسوف الألماني «لأن تحليل الوجود إنما يعني تحليل الوعي»(54). وهكذا إن إعادة الاستيعاب النقدي لتصوّرات التحليل النفسي عن اللاوعي، والمترافقة مع التوجّه إلى أفكار «غوسرل» عن مقصودية الوعي قد أدّى بـ «ياسبرز» إلى طرح «الفلسفة الوجودية مع تفسيرها للوجود كأساس للوعي»(55).

وخلافاً لـ «كارل ياسبرز» فإن فيلسوفاً ألمانياً آخر هو «مارتين هايديغر» الوجودي (١٨٨٩ ــ ١٩٧٦) والذي يعتبر، حسب أقوال بعض الباحثين الغربيين «واحداً من أكثر مفكّري القرن العشرين أصالة وأهمية»(56) لا يتوجّه إلى التحليل النفسي. ففي أعماله، من المستبعد أن نجد آراء موجّهة، مباشرة، ضد تعاليم التحليل النفسي الفرويدية أو دفاعاً عنها. بيد أن هذا لا يعني أن إشكالية التحليل النفسي التي تتناول العلاقات المتبادلة بين الانسان والثقافة لاتثير اهتمام «هايديغر». وعلى العكس، فهي تصبح ملحّة للغاية في فلسفة الوجودية لاسيما عندما يدور الكلام على فهم واستيعاب حقيقية الوجود البشري ولاحقيقيته. ولكن «هايديغر» ينقل هذه الإشكالية إلى مجال آخر يختلف عن التحليل النفسي.

يعترف «هايديغر» مثله مثل فرويد و«ياسبرز»، بأهمية فكّ رموز الكينونة. وخلاصة القول، إن تعاليم «هايديغر» عن «الكينونة ـ في ـ العالم «ليست شيئاً آخر سوى قراءة متميّزة لمغزى الوجود البشري وفكّ

رموز الواقع البشري. ولكن ما يهّم «هايديغر» ليس الكينونة المادية كما هي والمتمثّلة في وعي الانسان بحيث كانت موضوعاً لدراسة الفلسفة التقليدية، بل تراكيبها الأنتولوجية والأسس الأولية المعطاة قبل الوعي البشري في صيغة من المصارحة الممكنة أمام الفرد. وهنا لايدور الحديث عن الكينونة كشيء موجود فعلاً مما كان العديد من مفكري الماضي قد ركّزوا عليه بدءاً من «أرسطو» وانتهاء بـ «شوبنهاور»، بل عن الكينونة المفهومة بصورة لها خصوصيتها، والتي يمكن النظر إليها باعتبارها وجوداً بشرياً يقدم المعنى للعالم وللوجود البشري نفسه. ولأجل تحديد هذه الكينونة، يستخدم «هايديغر» مصطلح «داسين» الذي يعني «هنا ـ الكينونة». وكما يؤكد هو نفسه «إن كينونة الانسان بالمعنى الصارم للكلمة هو (هنا ـ الكينونة)...»(57). وتتركز الفلسفة الوجودية على الكشف عن الأسس الأنتولوجية للكينونة البشرية ودراسة ماهية «هنا ـ الكينونة».

بما أن «هايديغر» يتحدّث عن الكينونة قبل إدراكها وبعده فإن من الممكن أن يتبدّى، للوهلة الأولى، أنه يتوجّه إلى اللاوعي أي يصل تماماً إلى موضوع البحث التحليلي النفسي الذي تعامل معه فرويد. وفي واقع الأمر، إذا كان مفهوم «هايديغر» «هنا ـ الكينونة» ليس كينونة مادية متمثلة في وعي الانسان فإنه من المنطقي الافتراض بأن الأمر يتناول اللاوعي حسبما تمّ تفسيره في فلسفة «شوبنهاور» أو في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. ومع ذلك، ليس الأمر كذلك.

فـ«هايديغر» لايسلّم بالتفسير الكلاسيكي للوعي في إطاره العقلاني الذي يخصّ «ديكارت»، ولا بالتراكيب الفلسفية اللاعقلانية لـ«شوبنهاور» عن الإرادة والتصوّرات، ولا بالمفهوم الفرويدي عن اللاوعي بصفته حقيقة تجريبية. فهو يسعى إلى الخروج عن إطار هذه التعريفات والبحث عن ذاك الأساس الأنتولوجي للكينونة البشرية المستقل عن الوعي وعن اللاوعي.

وكان «يونغ» قد عالج «اللاوعي الجماعي» بصفته الكانتية «الشيء في ذاته»، وأما مفهوم ما فوق الأنماط والأنواع فكان قد قارنه مع «الآيدوس» الأفلاطوني(58). ولكن «هايديغر» قد وقف، وبالذات، ضد مثل هذه التصوّرات والمفاهيم عن التعليلات الأنتولوجية للكينونة. وليس من قبيل المصادفة أن يجمع «يونغ» «ما فوق الأنماط والأنواع» (الآرخيتيبيات) ليس فقط مع الكينونة البشرية، بل أيضاً، مع العالم العضوي بشكل عام بحيث تشكل عنده، في النتيجة، «عاملاً نفسياً»(59) له خُصوصيته، وأما «هايديغر» فيلجأ، وبالذات، إلى الأنا البشرية بحيث تجد انعكاساً لها في عمله الأساسي «الوجود والزمن» (١٩٢٧).

تكمن خصوصية تعاليم «هايديغر» عن التعليلات الأنتولوجية حول الانسان في أن هذه التعاليم موجّهة نحو فكّ رموز مغزى الكينونة البشرية، وليس الكينونة بشكل عام. وأكّد «هايديغر» غير مرّة، أن الكينونة البشرية قائمة فقط لأن بنيانها الجوهري يتوضّح في «الكينونة ــ في ــ العالم»(60). وعليه، إن الانسان هو كينونة لها خصوصيتها إلا أنه يدرج ضمن نطاق كليّة الكينونة الشاملة. ويذكر «هايديغر» أن الانسان والكينونة يتطابقان فيما بينهما. «فهما ينتميان أحدهما إلى الآخر»(61).

لا يسعى «هايديغر»، في معالجته لقضية الكينونة البشرية، إلى إعادة إدراك تصوّرات الانسان القائمة فحسب بل إلى طرح مسألة مادة البحث نفسها بطريقة أخرى أيضاً. فهو يقف، قبل كل شيء، ضد إعطاء تفسير للانسان على أنه «حيوان عقلاني» معتبراً أن مثل هذا التعريف «زولوجي» (حيواني) ولايكشف عن خصوصية الكينونة البشرية. ويرى «هايديغر» أن مسألة جوهر الانسان «لايمكنها أن تكون نتاجاً لأنتروبولوجيا تعسّفية ترى الانسان، في الأساس، بتلك الصورة كما يعالج علم الحيوان موضوع الحيوانات»(62).

وفي هذا الجانب، يتطابق نقد «هايديغر» الموجّه إلى التصـوّرات الأنترولوبولوجيـة عـن الانسـان، مـع أفكار «ياسبرز» المماثلة. فالفيلسوفان لايهمهما موضوع جوهر الانسـان بقـدر مـا تهمّهمـا مسـألة الكينونـة البشرية المرتبطة بـالوجود البشـري كمـا هـو. وخلافـاً للعديـد مـن ممثلـي الفلسـفة الكلاسـيكية، ينطلـق «هايديغر» من أن جوهر كينونة الانسان في العالم «تكمن في وجوده»(63).

ومن هنا يحدث تحويل التركيز في دراسة الانسان. فإذا كانت مسألة «ما هـو الانسـان؟» هـي الأكـثر أهمية عند الفلاسـفة ذوي التوجّهـات التقليديـة حيـث بذلـت، طبقـاً لهـا، الجهـود للكشـف، بصـورة نهائية، عن الجوهر الثابت للطبيعة البشرية فإن «هايديغر» ينظر إلى الإنسان بصفته كينونة تاريخية غير مغلقة في ذاتها بل منفتحة على العـالم. وهـو يـرى، استناداً إلى هـذا الـرأي، أن المسـألة التقليديـة عـن الكينونة البشرية، ينبغي أن تعاد صياغتها. ومن الضروري عدم التساؤل «ماهو الانسان»: بل «من يكـون الانسان؟». وفي هذه الحالة تنزاح الدراسة إلى نطاق الكشف عن الكينونة كما هي. ويختتم هايديغر كلامه بقوله: إن السؤال حول من يكون الإنسان مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسؤال عن جوهر الكينونـة»(64). لـذا إن إدراك الانسان، في الفلسفة الوجودية، يتحقق من خلال الكشف عن «الكينونة ـ في ـ العالم» والتي يتسم فيها الجوهر البشري، قبل كل شيء، بالانكشاف والتأريخية الوجودية.

إن إعادة استكناه مسألة الكينونة البشرية من قبل «هايديغر» قد تضمنت فكرة نقدية بصـدد المقـولات الأنتروبولوجية التقليدية عن الانسان مع تركيزها على الوعي والعقل والعقلانية، وأيضاً موقفاً خفيّاً نقدياً لايقلّ أهمية عن سابقه وموجّهاً ضد الاتجاهات اللاعقلانيـة في الفلسـفة والـتي تتسـم بمعالجـة اللاوعـي كأسـاس جوهـري للفرد. فالتيـار اللاعقلانـي عنـد «هـايديغر» هـو نتيجـة لضعـف العقلانيـة. بيـد أن اللاعقلانية، في حد ذاتها، هي، من وجهة نظره «نوع من أنـواع العقلانيـة»(65). وبالتـالي لايمكنهـا أن تشكل المسوّغ الكافي لأجل الفهم الحقيقي للكينونة البشرية.

وبناء عليه، يعبّر «هايديغر» في صيغة معيّنة، عن موقفه النقدي من تلك التفسيرات اللاعقلانية حـول الانسان والتي تضمّنت تصوّرات التحليل النفسي عن الأهواء اللاواعية بصفتهـا عنـاصر محـدّدة جوهريـة تحدّد مسبقاً طبيعة الماهية البشرية. وفي كل الأحوال يؤكد، بشـتى السبل، أن «تحديـد جوهـر الانسـان لايعتبر إطلاقاً الردّ والجواب، بل هو، السؤال ـ إنه السؤال عن الانسان الذي يمكنه أن يطرح فقط كجزء من السؤال عن الكينونة»(66).

وفي نهاية المطاف، تقوم تعاليم «هايديغر» الوجودية على إعادة النظر في الفلسفة التقليدية في نقطيـتين هامتين. فمن جهة، يسعى الفيلسوف الألماني إلى تحديد الفـوارق بـين الكينونـة والوجـود الفعلـي مركـزاً الاهتمام على دراسة الكينونة التي لاتقع سمات الانسان التجريبية الوجوديـة، بنتيجتهـا، في حقـل نظـره بل فينومينولوجياً الوجود وتراكيبه الأنتولوجية. ومن جهة أخرى، لايصبح الوعي هـو موضـوع البحـث عند «هايديغر» حسبما تمّ إدراك هذا الوعي في الفلسـفة الديكارتيـة، ولا اللاوعـي المعلّـل بـروح التحليـل النفسي، بل كينونة الوعي «أي تلك التراكيب اللاتجريبية ما قبل الانعكاسية التي تظهـر علـى أساسـها كل الظواهر التجريبية. وإن المزج بين هذين الجانبين في وضع معرفي موحّد يفـترض توجّهـاً نحـو «قـراءة» مغزى الكينونة، هو، بالذات، الذي يكمن في أسس تعاليم «هايديغر» التي يسمّيها، هو نفسه، «الأنتولوجيا الأسـاسية»(67).

بدا أن «أنتولوجيا» (هايديغر) «الأسـاسـية» تشـكل النقيـض لتعـاليم فرويـد في التحليـل النفسـي. وفي الواقـع يتوجّـه «هـايديغر»، مثلـه مثـل «ياسـبرز»، إلى دراسـة الوعـي المـدرك مـن قبلـه، بصـورة لهـا خصوصيتها، في الوقت الذي يصبح فيه اللاوعي النفسي موضوعاً للدراسة عند فرويد. وفي هـذا المجـال،

ثمة، بالفعل، فوارق بين «الأنتولوجيا الأساسية» والتحليل النفسي. فضلاً عن هذا، إن توجّه «هايديغر» إلى «كينونة الوعي»، في صيغتها ما قبل الانعكاسية، والمبدأ المتطابق معها، في فكّ رموز مغزى الكينونة البشرية والعالم ككل، يتماشى، إلى جدّ كبير، مع مهامّ التحليل النفسي البحثية.

وإذا كان فرويد قد حاول إدراك التراكيب المكوّنة للنفسية البشرية من خلال اللاوعي فإن «هايديغر» توجّه إلى التراكيب الأنتولوجية للكينونة البشرية والمعالجة من ناحية الفهم ما قبل المنعكس أي اللاواعي. وإذا كان مؤسس التحليل النفسي يسعى إلى فكّ رموز اللغة الرمزية المستترة لحالة اللاوعي فإن مؤسس «الأنتولوجيا الأساسية» يركز جهوده على تفسير اللغة اليومية التي يتوضّح، بفضلها، مغزى الكينونة، لأنه، في اللغة بالذات، حسب «هايديغر»، تنكشف «إمكانات الوجود البشري» وماهية الظواهر الأعمق لنشاط الانسان. ويؤكد الفيلسوف الألماني: «إن كينونة البشر مؤسسة في اللغة»(٦٨). وفي الوقت ذاته، تتبدّى البواعث المتشابهة في نشاط فرويد و«هايديغر» البحثي والموجّه نحو الكشف عن مغزى الكينونة البشرية عن طريق تفسيرات اللغة التحليلية النفسية أو الوجودية الفينومينولوجية بصفتها «المتشرّب» الأساسي للتراكيب اللاواعية ـ الرمزية أو الأنتولوجية ماقبل الانعكاسية واللاإرادية.

يتبيّن أن «الأنتولوجيا الأساسية» لـ «هايديغر» قريبة جداً من تعاليم التحليل النفسي الفرويدية بالنسبة، أيضاً، إلى وصف وجودية البقاء البشري. هذا ويلجأ «هايديغر»، مثله مثل مؤسس التحليل النفسي الباحث عن الظروف الحياتية التي تتكشّف فيها عوارض ظهور الخوف والقلق ومشاعر الحب والكراهية المتضاربة، والذنب والندب، يلجأ إلى يوميات الكينونة حيث يتحدّد الانسان «بوجوديات موجعة» مثل «الهموم» و«الاهمال» و«اليأس» و«الخوف من الموت»... الخ. ورغم أن التفسير الغني بالمضمون لوجودية البقاء البشري متباين في التحليل النفسي و«الأنتولوجيا الأساسية» على أساس أن ما يهمّ فرويد، بصورة أساسية، هو الآليات السيكولوجية لتشكل وضعيات الانسان النفسية المختلفة في الوقت الذي يسعى فيه «هايديغر» إلى الكشف عن «القلق الوجودي» المشروط بالهوّة بين «أصالة» و«عدم أصالة» الكينونة البشرية، إلا أن طريق بحث «آلام» الفرد أحادي النموذج والطراز في تعاليم هذا وذاك.

يتجلّى التشابه والفرق بين مفاهيم التحليل النفسي والوجودي عن الانسان، من خلال مثال «التحليل النفسي الوجودي» لـ«جان ـ بول سارتر» (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) الذي تمكن، في إطاره، ملاحظة التشابك بين أفكار فرويد و«هايديغر» «المتبعثرة والمتفرّقة»(69).

تناولت الأدبيات السوفيتية طرائق تحليل الانسان ونشاطه حسبما هي متمثّلة عند فرويد و«سارتر»(٧٠). وفي إطار هذا الطرح ثمة مغزى من التوقف فقط عند ثلاثة جوانب يمكن من خلالها إلقاء الضوء عليها، بغية الاسهام في توضيح الصلة المتبادلة بين التحليل النفسي والوجودية. لذا ليس من الهام إجراء مقارنات بين مفاهيم التحليل النفسي الفرويدية وأفكار «سارتر» الوجودية فحسب، بل معالجتها أيضاً في سياق «الأنتولوجيا الأساسية «الهايديغرية».

من الضروري الأخذ بالحسبان أنه، خلافاً لـ«هايديغر» الذي لم يتوجّه مباشرة إلى أفكار التحليل النفسي الفرويدية، يولي «سارتر» أهمية ثابتة وثاقبة لإعادة الاستيعاب النقدي لتعاليم فرويد عن الانسان. وهذا يجد انعكاساً له في تلك الأعمال مثل «بحث في نظرية الانفعالات» (١٩٣٩) و«الوجود والعدم» (١٩٤٣). وفي الوقت نفسه يعيد النظر في بعض آراء تعاليم «هايديغر» الوجودية، النظرية. وفي نهاية المطاف، يحاول «سارتر»، عن طريق الاستيعاب النقدي «للأنتولوجيا الأساسية» الهايديغرية والتصوّرات الفرويدية، عن نشاط الفرد النفسي الداخلي، يحاول ربط الوجودية مع التحليل النفسي مقترحاً تعاليمه الخاصة به والتي يسمّيها «التحليل النفسي الوجودي».

ففي فلسفة «هايديغر» تروق لـ«سارتر» محاولة إبراز الـتراكيب الأنتولوجيـة للكينونـة البشـرية وفهـم مغزى البقاء البشري عن طريـق فكّ رمـوز المعـاني المخفيّـة المرتبطـة «بالاهمـال» و«العـدم» و«بوجوديـات موجعة». هذا، ويجذبه تحليل فرويد النفسي، قبل كل شيء، بسـبب ذاك التوجـه المتجلـي بوضـوح في ممارسات التحليل النفسي التي يصبح بالامكان، بفضلهـا، إلقـاء نظـرة علـى ذاك الجـانب مـن النشـاط البشري وعلى التطبيقات العميقة من النفسية والمخفيّة وراء فعل معبّر عنـه رمزيـاً. بيـد أن هـذه التعـاليم لايمكنها، لاهي ولا تلك، وهي مأخوذة بحدّ ذاتها، وبكليّتها، أن ترضـي «سـارتر» لأنـه يجـد أحكامـاً ومبادىء نظرية خاطئة وغير مقبولة بالنسبة إليه، وتخصّ «الأنتولوجيا الأساسـية» الهايديغريـة وفلسـفة التحليل النفسي الفرويدية على حدّ سواء.

يرى «سارتر» أن أحد النواقص الجوهرية في «الأنتولوجيا الأساسية» الهايديغرية هو أن «هـايديغر» لم يتمكن من تحقيق الصلة بين وجودية الكينونة الملموسة والواقع البشري كما هو. هـذا ويسـعى «هـايديغر» من خلال إعـادة النظـر في التصـوّرات الفلسـفية التقليديـة، إلى القطـع مـع المثاليـة المرتبطـة بالاعـتراف بالتعليلات الذاتية حصراً، والمحدّدة داخلياً، للكينونة البشرية، ومع التضمينات الذاتية كليـاً والإلهيـة الغيبية على حدّ سواء.

ويذكر «سـارتر» أن الفيلسـوف الألمـاني، في كلامـه علـى «الكينونـة ــ في ــ العـالم «قد عـالج البنـى اللاتجريبية للكينونة البشرية منطلقاً خارج حدود الأنا الداخلية ودون التعامل مع الواقع البشري الفعلـي «كذات بنفسهـا». وفي الوقت ذاته إن «هايديغر»، حسـب قناعة «سارتر»... «لم يتهرّب من المثاليـة»(71). «فالكينونة ـ في ـ العالم» هي كنا لو كانت كينونة «خـارج ذاتهـا» والـتي يفسـرها الفيلسـوف الألمـاني في شكل «خارج ـ ذاتها ـ إلى ـ ذاتها» تارة وفي صيغة «خارج ـ ذاتها ـ في ذوات أخرى» تارة أخرى. بيد أن التفسير الثاني للكينونة متنـافر مـع الأول، لأن الواقـع البشـري الفعلـي فريـد في وجوديتـه. ويعلـن أنـه «نتيجة لدراستنا النقدية لتعاليم «هايديغر»، يمكننا، هنا، الوصول إلى فهم جديـد ومعلـل: يظـلّ الواقـع البشري الفعلي استثنائياً من حيث طبيعته لأن وجود الآخر ـ هو حقيقة تتعلق بـالظروف، إلا أنهـا غـير مشطوبة»(72).

يحاول «سارتر» فعلياً الخروج عن إطار الفهم الأنتولوجـي حصـراً للكينونـة البشـرية المبحوثـة بـروح «الأنتولوجية الأساسية» الهايديغرية ومعالجة قضية العلاقات الشخصية التي تتضمّن الصلة السيكولوجية بين الذات الواحدة وعالم البشر الآخرين. ومن بين الأحكام النظرية الهامة، يـبرز عنـده الاعـتراف بـأن العلاقة بين وعيي الذاتي ووعي الآخر المعطى من قبلي بصفته ذاتاً «يعتبر علاقة أساسـية ورمـزاً حقيقيـاً لكينونتي ـ لأجل ـ الآخرين»(73).

وبناء عليه، يصبح مفهوم «الكينونة ـ لأجل ـ الـذات»، في الفلسـفة السـارترية، مقترنـاً بالكينونـة ــ لأجل ـ الآخر»، أي بتلك الكينونة التي لاتفترض فقط تحديد الصـلات الفرديـة والاجتماعيـة في السـياق الوجودي، بل أيضاً تتحدّد مسبقاً بسبب هذه الصلات. وهذا لا يعني أن الأنتولوجيا، في مفاهيم «سارتر» النظريـة تكتمـل بالسـيكولوجيا. وأمـا التعليـلات الأنتولوجيـة للكينونـة البشرية فتكتمـــل بتحديـــدات سيكولوجية للنزعة الذاتية. ومن هنا ينبع اللجـوء إلى التعـاليم الفرويديـة عـن الانسـان بتفسـيرها المتميّز لمغزى النشاط البشري ومبادىء تطوّره في العالم.

يوافق «سارتر» على أفكار التحليل النفسي، تلك التي تنصّ على أن سلوك الانسان يتطلّـب تفكيـك الرموز والكشف عن هذه الأفعال أو تلك وتبيان أهمية أيّ فعل. هذا، وتكمن مأثرة فرويد في أنه، برأيـه،

قد لفت اهتمام مؤسس التحليل النفسي إلى الترميز المستور. وهو لم يقتصر على توجيه الاهتمام، بل أوجد أيضاً منهجاً متميّزاً يفسح المجال للمحلل النفسي كي يكشف عن ماهية هذا الترميز في سياق العلاقات الشخصية «الطبيب ـ المريض» و«الأنا ـ الآخر».

ويستصوب «سارتر» محاولات فرويد بالنفاذ إلى التطبيقات الأعمق من النفسية، وأكثر مما كان يحدث في السيكولوجيا ما قبل الفرويدية بتركيزها على الظواهر السطحية. وحسب كلماته بالذات، كان فرويد يكاد أن يكون الشخص الوحيد الذي لم يتوقّف عند القبول «بالحتمية النفسية الأفقية» بل أدرج مقياساً جديداً للانسان هو «الحتمية العمودية» التي تفترض النفاذ إلى البنى العميقة للانسان. هذا ويستخدم «سارتر» أفكار فرويد هذه في تعاليمه منطلقاً من أن التحليل النفسي هو منهج يفسح لنا المجال كي نبرز هذه البنى (التراكيب)»(74).

وفي الوقت نفسه يتخذ «سارتر» موقفاً نقدياً من المحاولات الفرويدية لشرح مبادىء فعل الحالة النفسية البشرية عن طريق الأهواء اللاواعية وظواهر الفرد الانفعالية. فمن جهة، انتقد تحليل فرويد النفسي «التجريبي» وإضفاء حالات التحديد الجنسي على العمليات النفسية إذ أن «سارتر» لم يكتف برفض الفهم الفرويدي لحالة «الليبيدو» كطاقة جنسية تحدّد، سلفاً، تصرّفات الانسان، بل وقف ضد إضفاء الحالة الطبيعية على الوضع النفسي والتي تحتفظ بوجودها في التحليل الفنسي بسبب أن فرويد يتوجّه نحو معالجة رموزيات اللاوعي.

ومن جهة أخرى، يبدي «سارتر» الشك تجاه تفسيرات التحليل النفسي للانفعالات. ولاتنحصر المسألة في أنه لايتقبّل الفهم الفرويدي للانفعالات، والمفسّر على أساس إزدراء الأهواء الجنسية أو الهروب من الذكريات التي كان لها موضع في الطفولة، من حوادث غير سارّة، وهو يقترح النظر إلى الانفعالات من خلال «طريقة وجودية للواقع البشري الفعلي»(٧٥). والأكثر جوهرية هو أن «سارتر» يرفض مبدأ التحليل النفسي ذاته في شرح الانفعالات والنشاط البشري، هذا المبدأ القائم على إبراز العلاقات السببية وحالات التبعية.

في هذا الميدان يتطابق موقف «سارتر» مع النقد الفلسفي الذي وجّهه «ياسبرز» إلى التحليل النفسي بسبب محاولته غير الموفقة، برأيه، المزج بين الطرائق «المفسرة» و«المدركة» ضمن إطار التعاليم ذاتها عن الانسان. وينبغي القول إن الموقف النقدي تجاه مفهوم التحليل النفسي للشرطية السببة للعمليات النفسية والسلوكيات البشرية ككل، هو صفة تخصّ الوجوديين بصورة عامة. هذا، وتتمّ الدراسة الدقيقة لمثل هذا المبدأ، ليس فقط عند «ياسبرز» أو «سارتر» بل أيضاً عند الوجودي الفرنسي «موريس ميرلو ــ بونتي» (١٩٠٨ ــ ١٩٦١). وهكذا يتوجه «ميرلو ـ بونتي» في عمله «تركيب السلوك» (١٩٤٢)، إلى المفاهيم الفرويدية السببية التي «تحوّل اكتشاف التحليل النفسي إلى نظرية ميتافيزيكية حول الوجود البشري»(٧٦). فهو لايقبل التفسيرات السببية الفرويدية معتبراً إياها «مضحكة». ويؤكد «ميرلو ـ بونتي»: «نحن نرفض مفاهيم فرويد السببية ونبدّل استعاراته الطاقية باستعارات تركيبية»(77).

وأما ما يتعلّق بـ«سارتر» فإن حماسته النقدية موجّهة، بالذات، ضد المشاريع التوضيحية ذات الطابع السببي والمستخدمة من قبل فرويد في التحليل النفسي، مع إدراك الظواهر النفسية وتفسيرها. ويرى الفيلسوف الفرنسي أن «التناقض العميق في أيّ تحليل نفسي إنما يكمن في أنه، وفي آن معاً، يمثل الصلة السببية وصلة الفهم بين الظواهر التي يدرسها على حد سواء. إن هذين النموذجين من الصلات لايمكن التطابق بينهما. لذا يحدّد منظر التحليل النفسي الصلات السببية المبالغ بها بين الحقائق

المدروسة... وعند ذاك يبرز كممارس يحرز النجاح وهو يدرس، قبل كل شيء، حقائق الوعي والإدراك، أي يستقصي، بمهارة، علاقات الوعي الداخلية بين نشر الرموز والرمز»(٧٨).

ويوجّه «سارتر»، الذي يعترف بأفضال فرويد في معالجة «الحتمية العمودية» التي تساهم في فهم أفضل للمكوّنات العميقة للحالة النفسية البشرية، يوجّه، في الوقت نفسه، اتهاماً لذاك الوضع بأن الأخير قد حصر دراسة تاريخ تطوّر الانسان بحالات الانفعال والتأثر الفردي والتي تعود، في جذورها، إلى الطفولة، وإلى الماضي الطفولي والذي انفصل عن إدراك المستقبل الذي يؤثر تأثيراً لايقلّ عن الماضي، في تحريك تصرّفات الماهية البشرية وإثارتها.

أدّى مثل هذا التوجّه للتحليل النفسي إلى أن لايتمكن فرويد من الاستفادة من كل الامكانات المنهجية المرتبطة بالاعتراف بأهمية «الحتمية العمودية» في دراسة التراكيب العميقة للكينونة البشرية. وإن شرح الحاضر وتفسيره من خلال الماضي، والحصر التضييقي لمنابع تحديد السلوك البشري في الطفوليات قد وضع، بالضرورة، قيوداً معيّنة على التحليل النفسي «التجريبي». ويؤكد «سارتر» هنا: «لذا أن الحتمية العمودية لفرويد تظل الحلقة الوسيطة في التاريخ والقائمة على محور الحتمية الأفقية»(79). وعلى النقيض من مؤسس التحليل النفسي، لايتوجّه الفيلسوف الفرنسي إلى ادراك الواقع البشري الفعلي من خلال الماضي بقدر ما يفعل ذلك آخذاً بالحسبان المستقبل. ويلعب دوراً هاماً في فلسفته مفهوم «المشروع» الذي يتضمن الاعتماد على المستقبل والانفتاح بصدد إمكانات تطوير النشاط البشري مستقبلاً.

وفي الحقيقة، كان التفسير السارتري «للمشروع» يتسم بإضفاء السمة السيكولوجية التي كان إدراك العملية التاريخية المتشتّتة في المستقبل، يتمّ فهمها، بنتيجته، فقط من خلال تصميم مخططات بعض الأفراد وتحقيقها. وفي هذه الناحية لم يكن لتوجّهات «سارتر» نحو المستقبل، قيود أقلّ من تقلص الحاضر تجاه المستقبل عند مؤسس التحليل النفسي. فالاثنان كانا يميلان إلى إضفاء السمة السيكولوجية على التاريخ وعلى نشاط البشر الاجتماعي. ومع ذلك كان «سارتر» قد سجّل، بصورة سليمة، إحدى النقاط الضعيفة في تعاليم التحليل النفسي عن الانسان والتي تكمن في أن «قيّاس المستقبل لاوجود له بالنسبة إلى التحليل النفسي»(80).

ينبغي الأخذ بالحسبان أن الأولوية في تثبيت الحسابات المنهجية الخاطئة للتحليل النفسي والمرتبطة بتقلّص الحاضر وإنقاصه، لاتعود إطلاقاً إلى «سارتر». وهكذا، أصبح «آ. آدلر» واحداً من الأوائل الذين أخذوا يؤكدون أهمية الحساب «والخطة الغائية للحياة» أي لحياة الانسان. وخلافاً لفرويد كان ينظر إلى الانسان بصفته خالقاً «منهجه الحياتي» الخاص به و«الخطة الداخلية» لتطوّر قواه الجوهرية، وفي نهاية المطاف تطوّر ذاته نفسها، كشخص وفردية متميّزة.

تجد هذه الأفكار تجسيداً لها في مقالات «آدلر» المبكرة حيث تمّ توصيف مختلف العوامل المؤثرة في «تكيّفات الطفل مع حياته المستقبلية» وفي تكوين «خطته الحياتية»(٨١)، وفي أعماله المتأخرة التي تمّ فيها الافصاح عن فكرة حول ضرورة دراسة «الصيغة الفردية للنشاط الابداعي «وموقف الانسان المستقبلي من الحياة والذي يحدّد «موقفه من العالم الخارجي»(82).

إن فكرة «مشروع» الكينونة البشرية السارترية هي مقولة ثابتة «للخطة الحياتية» العائدة للفرد والمطروحة، في حينه، من قبل «آدلر» وهنا لاشيء يدعو للعجب نظراً لأن «سارتر» في «الوجود والعدم» لايتوجّه فقط إلى إدراك تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان، بل أيضاً إلى استيعاب البنى

النظرية لـ «آدلر»، ومن ضمنها أفكاره حول عقدة النقص». وللعلم، إن موقفه من «السيكولوجيا الفردية» الآدلرية مماثل للموقف من التحليل النفسي الفرويدي.

فمن جهة، يعترف «سارتر» بقيمة «عقدة النقص» وأهميتها لأجل إدراك الكينونة البشرية، وبهذا المعنى، يتضامن مع «آدلر». ومن جهة أخرى، يدخل تعديلاته على التفسير الآدلري «لعقدة النقص» معتبراً أن هذه العقدة يمكن دراستها بصفتها «مشروع» الفرد المدرك بصورة غير معزولة أي لا «لأجل - ذاته - في - العالم» بل في سياق الآخرين. إن «عقدة النقص»، حسب كلمات «سارتر»، هي مشروع حرّ وشمولي «بالنسبة إليّ بذاتي المنقوصة أمام الآخرين»(83). وبهذه الروح تماماً يعمل هو على «تحديث» أفكار أخرى في التحليل النفسي، متطوّرة ضمن إطار التعاليم الفرويدية والآدلرية، عن الانسان، على حدّ سواء.

أعاد «سارتر» النظر في مبدأ فرويد الأساسي الذي يلعب اللاوعي، بموجبه، دوراً رئيسياً في نشاط الانسان الحيوي. ففي مفهومه، ليس اللاوعي، بل الوعي هو الذي يشكل جوهر الكينونة البشرية. وكتب «سارتر»: «كان من الأفضل الاعتراف صراحة بأن كل ما يجري في الوعي يمكن شرحه فقط من خلال الوعي نفسه»(٨٤). وإن هذا المبدأ النظري لايدرجه فقط في أساس بناء نظريته حول الانفعالات، بل أيضاً في دراسات الكينونة البشرية كما هي. ففي «الوجود والعدم» يؤكد «سارتر»، بصورة خاصة، على البون بين التحليل النفسي «التجريبي» أي الفرويدي و«التحليل النفسي الوجودي» والذي يكمن في رفض الأخير للتصوّرات والمفاهيم عن اللاوعي كنقطة انطلاق لاستيعاب النشاط البشري وإدراكه. ويقول «سارتر» إن «التحليل النفسي الوجودي يرفض فرضية اللاوعي. فهو يرى في الفعل النفسي فعلاً مشاركاً مع الوعي»(85).

فضلاً عن هذا، إن المفهوم السارتري للوعي، مثلما هي الحال في «الأنتولوجيا الأساسية «الهايديغرية متطابق مع التعريفات الكلاسيكية لهذه الظاهرة. فالوعي، في مفهوم سارتر، لايعتبر عقلانياً. إنه «وعي تلقائي». وهكذا يحاول «سارتر» التخلص من اللاعقلانية الفرويدية معتبراً أنه ليس اللاوعي، بل الوعي، هو الذي يكمن في أساس النشاط البشري. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرفض العقلانية الكلاسيكية وتركيزها على فرز الكينونة من التفكير معتقداً أن تلقائية الوعي وحريته الذاتية تؤديان إلى الكشف عن الطبيعة الوجودية التي تشكل السمة المميزة لتراكيب الكينونة البشرية الأنتولوجية. ويتبيّن أن موقف «سارتر» النظري هذا لايتماشى مع المقصد الفلسفي «للأنتولوجيا الأساسية» الهايديغرية.

وكما نرى، يتخذ «سارتر» موقفاً نقدياً من عدد كامل من الأفكار التي يطرحها فرويد. بيد أن هذا لايعني إطلاقاً أنه يدير ظهره، بشكل عام، لتعاليم التحليل النفسي عن الانسان. إذ يحاول «سارتر» فقط إبعاد المسلّمات النظرية المتطوّرة ضمن إطار التحليل النفسي «التجريبي». وهكذا إذا كان ينتقد التعاليم الفرويدية عن «الليبيدو» وعن الأهواء اللاواعية ذات الطابع الجنسي فإنه يجثم وراء هذا نفي للمعاني الرمزية الجنسية(86) وإذا كان يرفض فرضية اللاوعي ويركز الانتباه على الوعي فإنه لايجوز بعد الافصاح من هنا عن أن «التحليل النفسي الوجودي» هو، بالفعل، النقيض للتعاليم الفرويدية عن البواعث اللاواعية للنشاط البشري.

إن «الوعي التلقائي» السارتري هو تشكيل هيكلي غير انعكاسي لايتميّز كثيراً عن اللاوعي، كما هو عليه. وينحصر تمايز «التحليل النفسي الوجودي» عن «التجريبي» في أن فرويد يبحث في اللاوعي النفسي بينما يتعامل «سارتر»، في لجوئه إلى اللاعي اللامنعكس وإلى «المشروع»، مع اللاوعي الأنتولوجي.

وفي هذا النطاق يتبيّن أن «التحليل النفسي» الوجودي السارتري قريب، في روحه، من «الأنتولوجية الأساسية» الهايديغرية، رغم تلك الفوارق التي تتجلى، بلاشك، بين هذه التعاليم.

وبناء عليه، لا يعمل «سارتر» على التخلص من الجوانب السلبية، حسب وجهة نظره، في التعاليم الهايديغرية والفرويدية عن الانسان بقدر ما يسعى إلى المزج بين منطلقي الوجودية والتحليل النفسي في دراسة الكينونة البشرية بغية وضع منهج جديد قادر علىإدراك مغزى الوجود البشري والكشف عن العلاقات الحقيقية بين الكينونة والوعي. وبهذا المنهج، يحاول توضيح الجوهر الوجودي للانسان مفسراً إياه في سياق الحرية الأنتولوجية المجسّدة في «العدم» والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً «بالمشروع» وبالاختيار الحر المؤدّي إلى الكشف عن الواقع البشري الفعلي. ويختتم «سارتر» رأيه قائلاً: «هذا هو المنهج الذي نسمّيه التحليل النفسي الوجودي»(87).

يكمن المبدأ الأساسي «للتحليل النفسي الوجودي» في دراسة الانسان بصفته كلّية كاملة لها مغزى محدّد، وأما مهمّته فتقوم على تصميم حياة الفرد، مع الأخذ بالحسبان «المشروع الأوّلي» والاختيار الحر الذي ليست له دلالته على المستوى النفسي بقدر ما هي موجودة، قبل كل شيء، وبصرة رئيسية، على مستوى التراكيب الأنتولوجية. «فالتحليل النفسي الوجودي» موجّه نحو تبيان الاختيار السلبي، في صيغة موضوعية صارمة، والذي يجعل كل إنسان، من ذاته، وعن طريق (الاختيار) فرداً - شخصية. فهو لايتضمّن، بالتالي، استيعاب الأحلام والأساطير والخرافات والعُصابات التي كانت موجودة في التحليل النفسي «التجريبي» الفرويدي فحسب، بل أيضاً دراسة كل آراء الانسان الممكنة والموجودة في حالة من الحيوية ونشاطه الواعي والأساليب الخاصة بالكينونة في العالم. ويذكر «سارتر»أن هذا التحليل النفسي لم يكتشف، بعد، فرويده الخاص به»(88).

لم يكن «سارتر» وحده، في جدله النظري مع التراكيب والآراء النظرية للتحليل النفسي الفرويدي. إذ أن تعاليم فرويد التحليلية النفسية، ومن مواقف وجودية، وإن كانت غير متميّزة عن السارترية، قد تعرّضت لإعادة التفسيرمن جانب هؤلاء الباحثين والأطباء النفسيين من أمثال «ل. بينسفانجر» و«م. بوس» فهذا وذاك يعتبران مؤسسين «للتحليل الوجودي» في الطب النفسي(89). وكان الاثنان مولعين بالأفكار الهايديغرية، محاولين نقل فلسفته إلى أساس طبي نفسي.

طرح «بينسفانجر» «الأنتروبولوجيا التحليلية النفسية» التي تحقق، في إطارها، تحديث تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان. وهو، إذ يرى أن فضل مؤسس التحليل النفسي إنما يكمن في أن النظرية الفرويدية عن الانسان كماهية طبيعية، تعتبر «المبدأ التنظيمي المنهجي الأكثر أهمية بالنسبة إلى الأنتروبولوجيا»(90) فإنه ينتقد، في الوقت ذاته، بعض أفكار التحليل النفسي الكلاسيكي، التي تضيّق الأفق الأنتربولوجي «للإدراك والفهم». وعلى النقيض من فرويد، يرى، «بينسفانجر» أن علم النفس «ينبغي أن يتجذر في الأنتروبولوجيا»(91). وانطلاقاً من هذه المواقف، يعيد النظر أيضاً في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان محاولاً إكمالها «بأنتولوجية هايديغر الأساسية». وهكذا تصبح «الأنتروبولوجيا التحليلية النفسية» لـ«بينسفانجر» تحليلاً «وجودياً» في آن معاً. ففي النظرية يؤخذ بالحسبان «النظام التركيبي العام» للكينونة البشرية، وأما في الممارسة السريرية فيؤخذ بعين الاعتبار «التركيب الأنتولوجي المميّز للحالات الملحوظة»(92).

كان «بينسفانجر»، في الثلاثينات، واحداً من أوائل الذين بدأوا استخدام المنطلق الوجودي في دراسة القضايا النظرية والسريرية. فهو، في تعامله مع أعمال «هايديغر»، يدرج في ترسانة تصميماته النظرية، تلك المفاهيم مثل «الكينونة – في – العالم» و«الهمّ» و«القلق» ... الخ. وحسب تصوّرات «بينسفانجر»

ومفاهيمه «يمكـن للانسـان أن يكـون مفهوماً لافي مصطلحـات نظريـة مـا، بغـضّ النظر عمـا إذا كـانت ميكانيكية، بيولوجية، أو سيكولوجية، بل فقـط في المصطلحـات ذات التفسـير الفينومينولوجـي البحـث للمفصل الكلّي للوجود البشري بصفته كينونة ـ في العالم»(93).

وفي هذا السياق، كان يفسّر، على طريقته، تعاليم «هايديغر» عن الكينونـة البشـرية معتـبراً أن إدراك الطبيعة الأصلية للانسان مرتبط بالضرورة بتبيان أهمية أشكال الوجود البشـري الأسـاسـية وتفاعلهـا فيمـا بينها ومغزاها. ولأجل هذه الغاية، من اللازم عدم معالجة الواقع الفعلي البشري بصفته «كينونـة ـ في ـ العالم» حسبما لوحظ في فلسفة «هايديغر» الوجودية فحسب، بل أيضـا، بصفتـه «كينونـة ـ في ـ العـالم وكينونة ـ خارج ـ العالم»(94).

لذا هو لايقتصر على نقل أفكار «أنتولوجيا هايديغر الأساسية» إلى «أنتروبولوجيا التحليـل النفسـي»، بل يعدّلها آخذاً بالحسبان بعض مفـاهيم فرويـد. وعلـى وجـه الخصـوص ينطلـق مـن أن الأنتروبولوجيـا لايمكنها أن تضيّـق مهامّـه البحثيـة بمقـاصد وجوديـة حصـراً، بـل ينبغـي أن تمتلـك أمامهـا كموضـوع للدراسة، تركيباً كلّيا من الماهيات البشـرية بكـل تضميناتهـا المتعـدّدة. وإن الطريـق الأكـثر ثمـرة لإدراك الانسان ومعرفته، حسب «بينسفانجر»، هو «اتجاه الدراسات الفينومينولوجية ـ الأنتروبولوجية»(95).

دخل «م. بـوس» مجـال صياغـة «التحليـل الوجـودي» في الخمسـينات، بصـورة نشـيطة، إذ تحـت إشراف «هايديغر» حاول «تصحيح» «بينسفانجر» الذي حقـق تفسـيراً «غـير مـألوف» لأفكـار «هـايديغر». وطبقاً لأحكام النظرية الأساسية «للأنتولوجيا الأسـاسـية» الهايديغريـة، ينطلـق «بـوس» مـن أن الـتركيب الجوهري للانسان ينبغي أن يتحـدّد مـن ناحيـة أشـكال الكينونـة المحتملـة الخاصـة بـه، وأن «جوهـر الانسان يتجلّى من قبله نفسه بصفته كينونة ـ في ـ العـالم وليس بفضـل كينونـة أخـرى»(96). وفي هـذه المسألة بالذات تنكشف الفوارق بين «بينسفانجر» و«بوس». فالأول يكيّف مفهوم «هايديغر»، «الكينونـة ـ في ـ العالم» مفسّراً إياه بروح تصوّرات «سارتر» الوجودية ـ التحليلية النفسية عن الواقع البشري الفعلـي بصفته «كينونة ـ لأجل ـ الآخرين». ومما يدلّ على ذلك هو تأملات «بينسفانجر» عن وجـود الانسـان في التركيب التكاملي بين الأفراد ـ نحـن. وبالتـالي يتمسّـك الثـاني «بالأنتولوجيـا الأسـاسـية» الهايديغريـة، متّخذاً موقفاً، في جوهر الأمر، ضد التفسـير السـارتري «للكينونـة ـ لأجـل ـ الآخريـن»، وضـد المفهـوم البينسفانجري للصلات الوثيقة بين الأنا والأنت.

بيـد أنـه، رغـم الفـوارق المكتشـفة بـين «بينسـفانجر» و «بـوس» في تفسـير «الأنتولوجيـا الأساسـية» الهايديغرية فإن الباحثين قد التقيا في نقطة واحدة هي ضـرورة إعـادة النظـر النقـدي في بعـض مسـلّمات التحليل النفسي الكلاسيكي. وبما أن هـذا وذاك قـد بـدأا عملهمـا العلمـي مـن خـلال التحليـل النفسـي الفرويـدي فـإن عملهمـا النقدي كـان، حسـب تعبـير البروفيسـور في التـاريخ في جامعـة (ج. آيزيـبرغ): «تصحيحـاً ميتاسيكولوجياً لأسـس التحليـل النفسـي، النظريـة الوضعيـة»(97). وقـد اتخـذ كـل مـن «بينسفانجر» و «بوس» موقفاً نقدياً من المفهوم الفرويدي عن اللاوعي بصفته سمة جوهرية للانسـان. فمـن وجهة نظرهما، إن مثل هذا التفسير لحالة اللاوعي يتعارض مع الفكر الوجودي عـن الكينونـة البشـرية. وهذا لم يكن يعني أنهما لم يضفيـا أهميـة علـى اللاوعـي في مسار الطـب النفسـي السـريري. بـل علـى العكس، أعار «بينسفانجر» و«بوس» اهتماماً كبيراً لنقل اللاوعي إلى الوعي، ورأيا في هذا الاجـراء مقدّمـة ضرورية للعلاج الناجح للمرضى، وفي آن معاً اتفقا مع أفكار فرويد المماثلة. غير أنهمـا لم يتقبّـلا التصـوّر النظري الفرويدي عن اللاوعي الذي حمل طابعاً عاماً للغاية وفقد الصلة مع فردية الانسـان الذاتيـة. وإذ استخدم كل منهما، على طريقتـه، أفكـار «هـايديغر»، لم يلجـأا فقـط إلى اللاوعـي بـل أيضـاً إلى الوعـي

انطلاقاً من أن الأسلوب العصبي «للكينونة ـ في ـ العالم» يمكن تحديده مسبقاً بصور وخيالات واعية وأما مختلف أنواع الفوبيات (الرهاب) والخيالات «فيمكننها أن تفهم في مصطلحات القلق الوجودي»(98). وكما يقول بعض الباحثين إن «مهمة المذهب الوجودي كان يكمن في تصحيح الأخطاء الفلسفية في نظرية التحليل النفسي»(99).

انطلاقاً من هذه المواقع، أعاد «بينسفانجر» و«بوس» النظر في العديد من تصوّرات التحليل النفسي. وكان نصل نقدهما الأساسي موجّهاً ضد الاتجاهات البيولوجية التي كانت تدوّي، بصراحة، أحياناً، في التحليل النفسي الكلاسيكي. وهكذا، مثلاً، رفضا نظرية «الليبيدو» الفرويدية بصفتها تعود إلى المذهب الطبيعي، معارضين إياها بمفهوم الحب الذي يتمّ إدراكه بالمعنى الواسع للكلمة. كما أنهما أعادا النظر في التفسير الفرويدي «لعقدة أوديب» و«الخوف من الخصاء» مفترضين أن الظواهر المكتشفة من قبل فرويد هي ظواهر ملموسة من «القلق الوجودي» الذي يظهر بقوة الموقف الملموس والمحدّد والذي يشغله الفرد في العالم، وبصورة أدقّ بالصلة مع «خسران العالم وذاته نفسها»(100).

فضلاً عن هذا، احتفظ «بينسفانجر» و«بوس»، في تعاليمهما، بالمفاهيم الفرويدية عن النزعة الجنسية الطفولية وآليات الانزياح والتحويل (الترانسفير). وإن محاولات إدخال أفكار «هايديغر» في تحليل الانسان كانت تترافق، في حالات غير قليلة، عندهما، مع تشويه التعاليم الفرويدية التي كانت تتمّ دراستها من جانب واحد بصفتها وضعية حصراً، أو أنتروبولوجية كلّياً. وإن السعي إلى المزج بين الفلسفة الهايديغرية ونظرية التحليل النفسي كان ينقلب أحياناً إلى حالات من الغموض في تفهم الصلة المتبادلة بين العالم والانسان. وكل هذا قد أدّى، كما يؤكد «ج. آيزبيرغ»، إلى أن «نقد فرويد الوجودي لم يكن دائماً ثابتاً أو دون ازدواجية في المعنى». وأما الوجوديون فلم يستطيعوا إدراك أن «الخلاف بين فرويد وبينهم أنفسهم كان أعمق من الفوارق الفلسفية بصدد التعليلات النظرية اللائقة لعلم النفس والطب النفسي»(101).

إن إعادة النظر في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان، على أساس استخدام الأفكار الفلسفية المصاغة ضمن إطار المذهب الوجودي هو ظاهرة متكرّرة في علم النفس والطب النفسي وفلسفة الحياة. فالتعاليم الجديدة تظهر، كقاعدة، وبالذات، على ملتقى مختلف مجالات المعرفة ونتيجة للاقتباس وتشابك التراكيب النظرية المشتّتة ذات الطابع الطبيعي والفلسفي. ويمكن لعلم العلاج النفسي ولعالم النفس والطب النفسي الفييناوي «ف. فرانكل» والذي يمثل تركيباً من الأفكار النفسية والوجودية، أن يكون نموذجاً ومثالاً في هذا المجال. وقد تحدّد هدف هذه التعاليم ومهمتها بصفتها بحثاً نظرياً حول السمات ذات الدلالة والتي تخصّ الانسان وكذلك كمساعدة عملية له في استقصاء مغزى الحياة. ومن هنا تسمية «اللوغوتيبيرابيا» من «لوغوس» الاغريقية القديمة والتي تعني «المغزى» والمعنى(102).

هذا، ويرى «فرانكل» أن «علم الطب النفسي يتمايز عن التحليل النفسي في أنه ينظر إلى الانسان كماهية تكمن مهمتها الأساسية في تحقيق مغزى القيم وحيويتها وأهميتها وليس في الارضاء البسيط للأهواء والغرائز(١٠٣). وهكذا يسعى «فرانكل» إلى تحديث تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان مع إدخال تصوّرات وجودية عن الواقع البشري الفعلي فيها.

يتوصل بعض الباحثين الغربيين، في تقويمهم لمحاولات إعادة الفهم الوجودي للتعاليم الفرويدية عن الانسان، إلى استنتاجات غير مريحة. فمثلاً، يرى «ب. كول» أن تعديلات التحليل النفسي التي يقوم بها الوجوديون كانت تترافق مع «التضحية» بأحكام نظرية هامة مبدئياً كان قد طرحها فرويد، وبنزعة اصطفائية في مجال التوفيق بين الأفكار الوجودية وأفكار التحليل النفسي. وهذا لايعني، مع ذلك، أن

«ب. كول» يدافع عن التحليل النفسي ويرفض المذهب الوجودي. إن موقفه، في هذه المسـألة، لـه معنى واحداً لامواربة فيه: إن التحليل النفسي الكلاسيكي و«التحليـل الوجـودي» يتضمّنـان أحكامـاً أحاديـة الجـانب وآراء تخمينيـة، وإن كـل المحـاولات القائمـة، حتـى الآن، لربـط تعـاليم فرويـد مـع الفلسـفة الوجودية بهدف تأسيس منطلق مثمر، لم يتكلـل بالنجـاح. فهـو يذكـر أن «التحليـل النفسـي الفرويـدي يتجاهل الامكانات في الوقت الذي يُقدم فيه التحليل النفسي الوجودي على تجاهل الضرورة»(104). عدا هـذا، إن فرويـد، بوضعـه «الأنتولوجيـا القائمـة علـى المذهـب الطبيعـي «قـد مـرّ مـرور الكـلام بجـانب «الأنتولوجيا التاريخيـة»، وأما «التحليل الوجودي» فقد تجاهل، فعلاً، الطابع الديالكتيكي للتاريخ. ومن الضروري، كما يرى «ب. كول»، التوجّه إلى «الأنتولوجيا التاريخيـة الـتي تفـترض أن المقولـة الأساسـية هي، على الأرجح، «ظاهرة التكوّن أكثر مما هي الكينونة، وظاهرة التاريخ عوضاً عن الطبيعة، والوجـود وليس الجوهر»(105).

ليس من الصعب إدراك أن «ب. كول» لايخرج، في تأملاتـه، عـن إطـار الفلسـفة الوجوديـة. ويكمـن برنامجه في تحويل الوجودية، في السعي إلى توجيه الفلسفة الوجودية نحو الطريق الـذي أشـار إليـه، في وقت مضى، المفكر الدانماركي «س. كيركغورد» بغية المزج بين أفكار «كيركغورد» وبعض مقـولات فرويـد المعدّلة. إن الأنتولوجيا التاريخية التي يلجأ إليها «ب. كول»، كانت قـد صيغـت، في حينـه، مـن قبـل «كيركغورد» الذي حاول إدخال تغيير تاريخي على معالجة قضية الوجود البشري. وبقناعة «ب. كول»، إن هذه «الأنتولوجيا التاريخية» بالذات هي التي يمكنها أن تشكل الأساس المماثل بالنسـبة إلى التحليـل النفسي.

وبهذا الصدد، ينبغي الأخذ بالحسبان أن «الأنتولوجيا التاريخية» لـ«كـيركغورد» لاتتجـاهل الطبيعـة في حسابها، بل تضفي عليها السمة التاريخية. فالتاريخ، حسب رأي «ب. كول» هو علاقـة ديالكتيكيـة بين الكينونة والتكوّن، وبين الامكان والضرورة، وبين الماضي والمستقبل. وبمعنـى آخـر، إن «الأنتولوجيـا التاريخية» قادرة على التخلّص من محدودية التحليل النفسي الكلاسـيكي وتركيزه علـى المـاضي، ومـن الوجودية وتوجّهاتها على انفتاح الكينونة البشرية، وعلى التصحيحات الإرادية الذاتية للمستقبل.

وفي لجوئه إلى الأفكار الكيركغوردية، يتوصـل «ب. كـول» إلى قناعـة حـول ضـرورة «نشـر الوجوديـة الحقيقية على التحليل النفسي» عن طريق تركيب التعاليم التحليليـة النفسـية عـن الانسـان مـع المذهـب الوجودي على أساس «الأنتولوجيا التاريخية، الدياليكتيكية». وبناء عليه، والكلام لـ«كول» - إن التـلازم الضروري للتحليل النفسي هو التحليل الوجودي أو ما يسمّى «التحليل النفسي الوجودي».

إذا كان «ب. كول» يلجأ إلى «كيركغورد» مراهنـاً علـى «الأنتولوجيـا التاريخيـة» الـتي تخصّـه، فـإن «ب. تيليخ» يتوجّه إلى التعاليم «الجوهرية» زاعماً أن تحـوّل التحليـل النفسـي ينبغـي أن يتحقـق تحـت تأثير الأفكار الوجودية والمذاهب التقليدية، على حدّ سواء، علماً أن الاهتمام لايـتركز فيهـا علـى وجـود الانسان بل على جوهره. وبرأيه، لم يكن يميّز بين التركيب الجوهـري للكينونـة البشـرية والانحرافـات الوجودية عنه، والتي تتجلى في التفسير التحليلي النفسي الأنا العليا. وقد تقبّل أتبـاع مؤسـس التحليـل النفسي، دون قيد ولاشرط، المخطط الفرويدي المعبّر عنه في مفاهيم الهو والأنا والأنا العليا بحيث أن هـذا الأمر لم يفسح في المجال، برأي «ب. تيليخ» لوضع التمايزات، ضمن إطار حركة التحليل النفسي، بـين الجوهر والوجود، وبين التراكيب الجوهرية للكينونة البشرية والتراكيب الوجودية. وهو يرى أن «المذهب الوجودي يكشف عن سمات عديـدة للانسـان الواقـع في وضـع متـأزم، والـتي يمكنهـا أن تضمـن الإطـار

الفلسفي للتحليل النفسي»(107). بيد أن «ب. تيليخ» يتوصّل إلى استنتاج نفاده أن الاتحاد بين المذهب الوجودي والتحليل النفسي لن يكون خالدا لفترة طويلة، ولامتيناً دون وجود «أساس جوهري» مكين.

وبناء عليه، إن الصلات المتبادلة بين التحليل النفسي والتيار الوجودي ليست، في الواقع، بهذه البساطة والأحادية مثلما يبدو، أحياناً، بالنسبة إلى بعض الباحثين الغربيين الذين يرون أن الأفكار الوجودية عن كينونة الانسان في العالم، قد أسهمت في التعديل المثمر لتعاليم التحليل النفسي. ولاشك أن الفلسفة الوجودية أثّرت تأثيراً معيّناً في تطوّر اتجاهات التحليل النفسي تلك التي دافع أنصارها عن التحويل الوجودي للتعاليم الفرويدية عن الانسان. ولكن، مما لاريب فيه، إن أفكار التحليل النفسي، بدورها، قد تدخلت بحزم وقوة في الفلسفة الوجودية محدّدة مسبقاً، بهذا الشكل أو ذاك، توجّهات تطوّرها، بحيث أن تشكل التعاليم الوجودية كان جرى في سياق إدراك الفرضيات التحليلية النفسية والآراء النظرية، هذا السياق المترافق مع الجدل المكشوف أو المستتر مع رؤية التحليل النفسي إلى الانسان بحيث لم يستطع إلا أن يؤثر في الفلسفة الوجودية نفسها. وفي نهاية المطاف تتبدّى، وراء عملية إعادة النظر النقدي في المنطلقات التحليلية النفسية والوجودية بصدد دراسة الكينونة البشرية، تتبدّى، بكل جلاء، الصلات التاريخية والمنطقية القائمة بين التحليل النفسي والتيار الوجودي.

الفصل الثالث

التحليل النفسي
والفينومينولوجيا (الظواهرية)

إذا كان بعض الباحثين الغربيين يبذلون كلّ الجهود المكنة بغية تحقيق تكامل بين مفاهيم التحليل النفسي والأفكار الوجودية لوضع تعاليم جديدة عن الانسان فإن باحثين آخرين يتجهون إلى تعاليم «غوسرل» الفينومينولجية معتقدين أنه ثمة نقاط تماس مشتركة بين التحليل النفسي والفينومينولوجيا. ويتمّ الافصاح عن مختلف الآراء التي تدخل المقولات الأساسية للتعاليم الفينومينولوجية، بموجبها، ومن ضمنها التصوّرات عن المقصد والتقليص و«العالم الحيوي» تدخل عضوياً، في صلب التحليل النفسي. وهكذا، يرى «ج. كلاين» أن إحدى إيجابيات التحليل النفسي إنما تكمن في «إلقاء الضوء على المقصد اللاواعي»(108). وإن التقليص الفينومينولوجي هو الحلقة «المركزية بالنسبة إلى الحوار التحليلي النفسي»(109). وعند معالجة التشابه والمقارنة بين التحليل النفسي والفينومينولوجيا، يتوصّل بعض المنظّرين الغربيين إلى استنتاج مفاده أن التغيّرات النظرية في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان لامعنى لها خارج نطاق الأخذ بالحسبان الأفكار الفينومينولوجسة واستخدامها. وكما يرى الفيلسوف الفرنسي «ب. بيكور»، يمكن للتحليل النفسي والفينومينولوجيا «أن يصاغا، بصورة أعمق، بفضل تأثيرهما المتبادل، الواحد في الآخر»(110). وإن الباحثة الفنلندية «آ. راوخالا»، تنطلق بدورها، من أن كل ما هو جوهري في التأملات النظرية الفرويدية وفي ممارسات التحليل النفسي» يمكن، على الأرجح، فهمه، بصورة أفضل، وأن يتطوّر أبعد على أساس الآراء والمقولات الفينومينولوجية عن الوعي»(111).

إن إعادة النظر الفينومينولوجية في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية مرتبطة، إلى حدّ كبير، بمحاولات تجاوز الصعوبات في التحليل النفسي الكلاسيكي والتيار الوجودي، والمشروطة بالفهم المميّز لقضية العلاقة المتبادلة بين الوعي واللاوعي. وكما تبيّن، في الفصول السابقة من هذا الكتاب، فإنه يلاحظ، في تعاليم فرويد عن الانسان، تناقض صريح بين النظرية التي تضع اللاوعي فوق الوعي، وتطبيقات التحليل النفسي الموجهة إلى أن لايعمل الوعي على امتلاك اللاوعي فحسب، بل أن يضع ذاته في مكانه أيضاً.

وفي «التحليل النفسي الوجودي» لـ «سارتر»، ورغم أنه رفض اللاوعي الفرويدي، ونصب، في صلب الاهتمام، الوعي، فإن اللوحة العامة للنشاط البشري، ظلّت، بدورها، حتى النهاية، غير موضّحة. «فالوعي التلقائي» السارتري لم يستثن وجود تلك العمليات التي بإمكانها أن تكون محدّدة في مصطلحات

اللاوعي، رغم أنه، هو نفسه، قد سعى، بشتى الوسائل، إلى تأكيد المواقف الواعية الكامنة في أساس «المشروع الحياتي». وعلى الأرجح: إن هذه التناقضات وحالات الغموض المكتشفة في التحليل النفسي الكلاسيكي والتيار الكلاسيكي قد شكلت، وبالذات، نقطة الانطلاق لتوجّه بعض الباحثين الغربيين إلى الفينومينولوجيا.

من المعروف أن «ادمون غوسرل»(١٨٥٩ ــ ١٩٣٨) أعار اهتماماً خاصاً لقضية الوعي بالمعنى غير التقليدي لها. فإذا كانت الفلسفة الكلاسيكية السابقة تدرس الوعي، بصورة رئيسية، من وجهة نظر معرفية، فإن «غوسرل» يهتمّ بالجانب الأنتولوجي والأسس الأولية في «صيغتها الصافية»، أي قبل املائها بمضمون ما، في أثناء معرفة العالم المحيط. إن الوعي، كموضوع للدراسة العلمية، يتضمّن مستويات متباينة: التفكير النظري والآراء التقديرية وخبرة الانسان الحياتية. وإن العلم والفلسفة الكلاسيكية يتعاملان، وبالذات، مع هذا الوعي.

إن هذا الوعي، عند غوسرل، ليست له أهميته. فهو ليس ذاته نفسه، ولايمكنه أن يشكل المنبع الأول ونقطة الأساس لتحليل الوعي كما هو، والكينونة، على حدّ سواء. وينبغي على الفينومينولوجيا، وفقاً لتصوّراته الفلسفية، أن تتعامل مع الوعي «الصافي» أي مع «الوعي في الوضعية الفينومينولوجية»(١١٢). بيد أنه، من أجل الحصول على إمكان الوصول كلّياً إلى الوعي في صفائه، فإن هذا الوعي، حسب قناعة «غوسرل»، يجب أن يكون نقياً من كل التوضّعات أو أن يجتاز تقليصاته المتميّزة.

وبكلمة أخرى، تجب معالجة الوعي قبل التقائه مع العالم. ولأجل هذا، ينبغي إخراج الواقع الموضوعي عن نطاقه والامتناع عن أية آراء وأحكام بصدد الواقع النفسي. وفقط في هذه الحالة، يمكن لتجربة الوعي الأولى أن تتجلى، ناهيك عن إدراك جوهر الأشياء نفسه حسبما تبدو أمام الوعي. وللعلم، إنه، بفضل التقليص بالذات، تصبح مفهومة، حسبما يرى «غوسرل» الطبيعة الأصلية للوعي التي من خصائصها المميّزة «إدراك الأساس الجوهري للروح في مقصده»(١١٣) أي ذاك التوجّه نحو المادة، والذي يأخذ الوعي، نتيجة له، وقبل كل شيء، وبصورة رئيسية، صيغة وعي لشيء ما أو عن شيء ما،. وبناء عليه، يتركز، في «ظواهرية غوسرل»، «موديل الوعي» الذي يتسم بصفات خصوصية لاتخصر التصوّرات التقليدية عن الوعي الذي كان قائماً في الفلسفة السابقة.

لقد تنطّح التقليص الفينومينولوجي لاكتشاف منفذ إلى أسس الوعي الأولى وإدراك الذاتية البشرية المعزولة عن العالم بفضل «انعطاف» الباحث نحو الأنا الذاتية مع امتناعه عن البحث في الكينونة. بيد أن مثل هذا الاجراء لم يساعد في الكشف عن «أول منابع» الوعي بقدر ما ساعد على إزالة صلات الانسان المتنوعة مع العالمين الطبيعي والاجتماعي أي تلك الصلات التي تشكل الحياة العامرة لكل ماهية بشرية. وهنا كانت تكمن المحدودية المبدئية لظواهرية «غوسرل»(١١٤) فعوضاً عن صلات الانسان الفعلية مع العالم، كان يقترح تثبيت تلك الصلات معه والتي استهدفت الوعي «الصافي». وهذا، في حدّ ذاته، أدّى إلى خلق لوحة وهمية عن العالم.

بيد أنه ينبغي عدم التفكير بأن الأنا الظواهرية الغوسرلية عبارة عن حالة منغلقة على الذات. فهي، على الأرجح، تلك الكلانية الذاتية التي كانت مصفّاة من تلك التجربة المادية وظلّت مفتوحة على العالم. وإن هذا الجانب بالذات، من فلسفة «غوسرل» قد التقطه وجوديون كثيرون وطوّروه.

وجد ذاك الجانب من تعاليم «غوسرل» الفينومينولوجية، تجسيداً له في مفاهيمه حول «العالم الحيوي» ونشاط الوعي «الجسدي» وما يحدّد الأسلوب الأساسي تاريخياً للوجود البشري...»(١١٥).

وفي سيرنا على طريق «برينتانو» الذي أنكر وجود «الوعي اللاواعي» يركّز «غوسرل» الاهتمام على الوعي المفهوم ظواهرياً، بيد أنه من المستبعد التأكيد، بصورة سليمة، أنه يلزم، بشكل عام، إمكان وجود اللاوعي.

هذا، وتشكل فلسفة «برينتانو» المصدر الفكري العام بالنسبة إلى التحليل النفسي وإلى الفينومينولوجيا على حدّ سواء. وقد استمع فرويد و«غوسرل» إلى دورة محاضرات قرأها «برينتانو» في جامعة فيينا. وكان مؤسس التحليل النفسي يحضر دروس هذا الفيلسوف في عام ١٨٧٤ ــ ١٨٧٥، ومؤسس التعاليم الفينومينولوجية (الظواهرية) في أعوام ١٨٨٤ ـ ١٨٨٦. وقد اعترف الاثنان بذلك التأثير الذي تركته فيهما أفكار «برينتانو». فإذا كان فرويد، تحت تأثير الدورات التي نظمها «برينتانو»، يريد تكريس نشاطه للفلسفة، وإن كان، في وقت لاحق، ولظروف معيشية، اضطر إلى العمل بصفة طبيب متمّرن، فإن «غوسرل»، الذي استمع إلى محاضرات «برينتانو» استطاع إحداث انعطاف من الرياضيات إلى الفلسفة.

طرح «برينتانو» في عمله «علم النفس من وجهة نظر تجريبية» (١٨٧٤) فكرة المقصد، أي توجّه العمليات النفسية. واسترشاداً بهذه الفكرة، كان يؤكد، بشتى السبل، أنه «لاتوجد ظواهر نفسية غير واعية لموضوع ما»(١١٦). وهنا يلاحظ، عند «برينتانو»، عدة معان لفهوم المقصد. وفي كل الأحوال، يمكن التحدّث عن التفسير البيرينتانوي للمقصد «المنطقي العقلي» و«الانفعالي».

لم يستطع فرويد و«غوسرل» المرور مرور الكرام بجانب فكرة «برينتانو» عن المقصد. بيد أن كل واحد منهما قد تلقاه على طريقته. وكان تركيز مؤسس التحليل النفسي على المقصد «الانفعالي». وأما «غوسرل» فقد أخذ يطوّر التصوّرات عن المقصد «المنطقي العقلي». والحقيقة أن «غوسرل» يعترف، في تأمله، عن «أفق» المقصد، بأنه ثمة «أنواعاً متباينة من المقصد وهي تعتبر «لاواعية» بالمعنى الضيق والعادي للكلمة»(117). وللعلم، هو مستعد للموافقة على وجود «عواطف الحب المقموعة» ونماذج السلوك المعللة «بصورة غير واعية من قبلها»(118) مما يشكل الموضوع الأساسي للبحث عند أنصار «علم النفس المعمّق». ولكن، كما يؤكد «غوسرل»، إن هذا لايعني أننا نطابق أنفسنا مع نظرياتهم»(119).

إن كل تلك الظواهر التي تقع ضمن مفهوم اللاوعي هي قائمة، عند «غوسرل»، ومتضمنة، بشكل أو بآخر، في «القضية السامية للتكوين». لذا يلجأ إلى مقصد الوعي بالذات وليس إلى الأنواع «اللاوعية» للمقصد. وكما يذكر ممثل المدرسة الظواهرية «ي. فينك»، فإنه يمكن التكلم على نظرية «اللاوعي المقصدية». غير أن قضية اللاوعي يمكن طرحها، بشكل عام، فقط بعد «تحليل معيّن للوعي»(120). ويؤكد «ي. فينك»، بهذا الصدد، أنه ينبغي تفسير ماهو «غير - واع» طبقاً للوسائل المنهجية المستخدمة لأجل إدراك الوعي»(121).

إن توجّه الفينومينولوجيا نحو إدراك المعنى المستتر للكينونة ومغزاها وقيمتها هو أحد خصائص تعاليم «غوسرل» المميّزة. ومن وجهة النظر الفينومينولوجية (الظواهرية) يشكل توجّه الوعي نحو موضوع السمة الهامة للوعي كما هو. ومن سماته الأخرى، التي لاتقلّ أهمية عن غيرها، هو إمكان إضفاء مغزى ما قيل عن حقيقة المادة والمنبثقة مباشرة من الوعي. هذا، وإن المقصد وتشكل الوعي هما، عند «غوسرل»، سمتان جوهريتان للوعي مترابطتان فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً. وبفضل هاتين السمتين، تبرز أمام الباحث، تراكيب متنوعة للكينونة في نوعيتها الأنتولوجية. لذا كانت «أركيولوجيا الوعي» تتخذ هدفاً جلياً يقوم على الكشف عن مغزى الوعي ومادته على حدّ سواء. ويؤكد «غوسرل»: «بقدر ما يكون كل وعي هو وعياً فإن دراسة جوهر الوعي تتضمن دراسة لمغزى الوعي ومادته كما هي»(١٢٣).

وبالتالي، إن السعي إلى الكشف عن مغزى الوعي والمادة والكينونة، بشكل عام، يشكل، ضمن إطار التعاليم الفينومينولوجية، واحدة من المهام البحثية الأساسية والهامة. هذا، ويتحقق إدراك المغزى على المستوى الذي سمّاه «غوسرل»: «القلق المدرك». فهنا تراكيب الوعي، المرتبطة بأفعال القلق والفهم والتخيل. وقد كتب الفيلسوف الروسي بهذا الصدد: «إن كل قلق له موضوع موجّه أي مغزاه المادي لأن «امتلاك المغزى» هو السمة المميّزة للوعي، وبكلمة أخرى» إن الوعي ليس هو القلق فحسب، بل، أيضاً، القلق المدرك»(١٢٤).

يرتبط المقصد كذلك، في فلسفة التحليل النفسي، ارتباطاً وثيقاً بالقيمة الدلالية. وكما هي الحال في ظواهرية» غوسرل، فإن المقصد وتشكل المغزى تتم معالجتهما، في التحليل النفسي، بصفتهما سمتين جوهريتين، ولكن لاتخصّان أبداً الوعي بل اللاوعي. وإن خاصيتي اللاوعي، عند فرويد، هامتان، ليس فقط من حيث الدراسة النظرية لتوجّهات سير العلميات النفسية وتبيان تراكيبها الرمزية، بل أيضاً من ناحية الممارسة السريرية وحلّ النزاعات الفردية الداخلية بفضل معرفة مغزى عوارض الانفصام المرضي للحالة النفسية. هذا، ويسعى فرويد إلى تعرية المغزى الثنوي لحالة اللاوعي المفهوم بصفته: ظاهرة، وعلى شكل منظومة لها خصوصيتها وتعمل حسب قوانينها الخاصة بها. ووراء تعرية هذا المغزى الثنوي، لحالة اللاوعي، يبرز التوجّه نحو كشف مغزى الظواهر الملموسة للأفعال النفسية، بغضّ النظر عما إذا كانت تعود إلى مجال الأحلام ومختلف أنواع التصرّفات الخاطئة أو إلى نطاق «الهروب إلى المرض». وفي كل الأحوال، يشكل إدراك مغزى النشاط اللاواعي للانسان إحدى المهام الرئيسية للدراسة التحليلية النفسية.

وكما نرى، إن التركيز على إبراز المغزى هو سمة تخصّ الظواهرية الغوسرلية والفرويدية التحليلية النفسية على حدّ سواء. ففي تعاليمهما تشكل القيمة الدلالية سمة هامة للغاية للنشاط البشري. بيد أن إدراك هذه الاشكالية في الفينومينولوجيا والتحليل النفسي يسير في اتجاهين متباينين إذ يركّز «غوسرل» الاهتمام على مغزى الوعي بينما يركز فرويد على مغزى اللاوعي. وهذا يعني أن تبيان القيمة الدلالية للنشاط البشري يتحقق من قبلهما على مستويات تركيبية متعارضة. عدا هذا، وبغض النظر عن جهودهما الذاتية في «التنقيبات الأركيولوجية» التي قام بها «غوسرل» في مجال الوعي، وفرويد في مجال اللاوعي، فإن كل واحد منهما قد انزلق في مجالات غريبة عنه. ففي التوجّه إلى أوّل منابع الوعي، تدخل «غوسرل»، بصورة لاإرادية، في تراكيب اللاوعي. وسعى فرويد، بلجوئه إلى اللاوعي، إلى إيجاد طرق انتقاله إلى الوعي.

وقف «غوسرل»، في عدد من أعماله، ضد التحليل النفسي. وإن مثل هذا التوجّه النظري نحو خلق فلسفة كعلم مضبوط وصارم لاجامع يجمعه مع التفسير الاختياري لمختلف الظواهر، كان كالبديل عن المنطلقات الميتافيزيكية القائمة تقليدياً لدراسة الانسان. بدا أن الموقف الذي يتخذه «غوسرل» هو النقيض أو الطرح المضادّ لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية. وفي واقع الأمر، كان مؤسس التحليل النفسي قد أكد، بكل الوسائل، ضرورة شرح العمليات النفسية دون لجوء إلى الطرائق الواقعة خارج السيكولوجيا وأساليب تحليل الحالة النفسية البشرية في الوقت الذي اتخذ فيه «غوسرل» موقفاً نقدياً من التحليل النفسي المنغلق ضمن أطر تصوّراته ومشروعاته التفسيرية.

بيد أنه لن يكون صحيحاً الاعتقاد أن الظواهر الغوسرلية تدير ظهرها للحوادث (الفينومينات) النفسية، وفي هذه الحالة تعتبر مخالفة للتحليل النفسي ومعارضة له. وبالفعل، إن موقف «غوسرل» النقدي ضد التحليل النفسي مشروط بعدم إدراكه لموقف علماء النفس المنهجيين الذين يركّزون الانتباه

على «الوعي التجريبي» وليس على نفي قيمة دراسة ما هو نفسي. وإن الفينومينولوجيا (الظواهرية)، إذ لاتجعل «الوعي التجريبي»، بل «الصافي»، هدفاً للبحث والدراسة، فهي لاتنفصل أبداً عن معالجة الظواهر النفسية. بل على العكس، يسعى «غوسرل» إلى الكشف عن جوهر ما هو نفسي في المعطى الأوّلي المنقى من كل الترسّبات المحتملة ذات الطابع الافتراضي النظري؟ وحسب كلماته، إن ما هو نفسي ينبغي أن يكون المادة الأولى للبحث بالنسبة إلى علم النفس والظواهرية كعلم، على حدّ سواء»(١٢٥). لذا تعتبر الدراسة الفينومينولوجية، في الجوهر، بحثاً سيكولوجياً وإن كانت لها خصوصيتها. ومن هذه الناحية، لايبرز التحليل النفسي الفرويدي والفينومينولوجيا الغوسرلية كنقيضين (أنتيبود)، بل على العكس، إنهما يتسمان بوضع مشترك لدراسة ما هو نفسي كما هو عليه.

فضلاً عن هذا، يتفق فرويد و«غوسرل» في النظرات إلى فهم بعض جوانب ما هو نفسي. فإذا كان مؤسس التحليل النفسي ينطلق من أن الفوارق تمحى في المجال النفسي، بين الواقع والتخيّل، فإن «غوسرل» أيضاً يتمسّك بوجهة نظر مماثلة. وفي كل الأحوال، يؤكد «غوسرل» أنه، في المجال النفسي، «لايوجد أيّ تباين بين الظاهرة والكينونة»(١٢٦). ولكنها مسألة أخرى كون تحقّق إدراك ما هو نفسي، في التحليل النفسي والفينومينولوجيا، من منظار متباين، إذ أن فرويد يدرس المسألة من ناحية اللاوعي، و«غوسرل» من ناحية الوعي «الصافي». ومن المفهوم تماماً أن تنوّع المنطلقات، بصدد الموضوع ذاته، من أجل البحث والدراسة، يحمل معه حتماً تلك الفوارق التي يتمّ اكتشافها بين التحليل النفسي والفينومينولوجيا، في مجال فهم ماهية العمليات النفسية وطبيعتها. وإن مجال الوضعية النفسية، عند فرويد على وجه الخصوص، يبرز في ذاك التشكل الذي تعمل ضمن إطاره منظومات اللاوعي وما قبل الوعي والوعي. ويدرس «غوسرل» ما هو نفسي «كتيار لا حدود له من الظواهر «حيث يعتبر الوعي «الصافي» نقطة انطلاق تقدّم الارشادات لدراسة النفس البشرية والكينونة والعالم ككل.

تنبثق، من التفسيرات التحليلية النفسية والفينومينولوجية للظواهر النفسية، تلك التباينات التي تؤثر تأثيراً ملحوظاً في المفاهيم المطروحة من قبل فرويد و«غوسرل». فمثلاً، يتبدّى هذا بجلاء عند معالجة قضية الزمن، إذ أن هذه القضية، في تعاليم التحليل النفسي، لاتخضع للنقاش الجدّي نظراً لأن العمليات اللاواعية يجري تقويمها على أساس أنها واقعة «خارج الزمن». ويتحدث فرويد فقط عن ضرورة إدخال تعديلات على المبدأ النظري الكانتي الذي يعتبر الزمن، بموجبه، صيغة ضرورية للتفكير. وعلى العكس، يضفي «غوسرل» أهمية كبيرة على إدراك قضية الزمن. فهو يستند إلى فكرة «كانت» حول لاتجريبية الزمن مركزاً الانتباه على الكشف عن البنى الموقّتة والميكانيزمات الواقعة والفاعلة في نطاق الوعي. وإذا كان فرويد ينطلق من أن التصوّر المجرّد عن الزمن يتعلق بخصائص عمل الوعي، ولكن هنا يوقف التأملات اللاحقة حول هذا الموضوع، فإن «غوسرل» يبدأ، فعلياً، معالجة قضية الزمن من تلك التي يتوقّف أمامها مؤسس التحليل النفسي. هذا ويعتمد المفهوم الفينومينولوجي للزمن على تفسيره بصفته خاصة هامة للوعي.

في الحقيقة، لا يرتبط التفسير الغوسرلي للزمن مع العمليات الموضوعية الموقّتة. وإذا كان فرويد يتوجّه، بصورة رئيسية، إلى إدراك الماضي، فإن «غوسرل» يهتمّ أيضاً بإشكالية المستقبل، التي تجد تجسيداً لها في المفهوم الفينومينولوجي لكيان العالم.

يتوجّه الاهتمام، في الأدبيات الغربية، نحو بعض حالات التشابه والتمايز بين تعاليم التحليل النفسي والتعاليم الفينومينولوجية. ويرى بعض الباحثين أن التحليل النفسي، في مجال وصف التجربة البشرية، يبرز بصفته «تعديلاً للفينومينولوجيا» و«أحد التعاليم يعتبر منهجاً مضاداً للآخر»(127). ثمة

آراء متباينة بصدد الفهم الفرويدي والغوسرلي للمقصد. ففي إحدى الدراسات ورد، بهذا الصدد، أنه «حتى لو كان المقصد يُذكر في صيغة جلية، إلا أن المقصد الذي طرحه «برينتانو» ينكشف في المدخل الفرويدي تجاه التداعيات الحرة والأحلام والخيالات بينما ينشر «غوسرل» مفهوم المقصد ويسحبه على كلّ مجال المعرفة»(128). وتجري مقارنات بين بعض أفكار فرويد و«غوسرل» والتي يُستخلص على أساسها، استنتاج مفاده أن مفهوم التحليل النفسي وفهمه للكينونة البشرية مع شرحها «الطوبوغرافي ـ الاقتصادي» للعمليات النفسية يشكل «وجهة نظر مضادّة للفينومينولوجيا تجاه الانسان»(129).

وكقاعدة لا يدور الأمر حول نقد التحليل النفسي والفينومينولوجيا كما هما عليه، بغية تحديد أفضلية أحد التعاليم على الآخر، بل، على الأرجح، تقوم محاولات للمزج بين بعض أفكار التحليل النفسي والظواهرية ضمن إطار التصوّرات «التركيبية» الجديدة عن الانسان. ويتمّ التأكيد، في حالات عديدة، وعلى وجه الخصوص، أنه لا هذه التعاليم ولا تلك «ينبغي أن تستخدم في حدّ ذاتها»(130) وأنه ثمة ضرورة لتركيب التحليل النفسي مع الفينومينولوجيا والذي يتيح المجال للربط بين معالجات فرويد النظرية حول اللاوعي وتفسير الوعي عند «غوسرل»، والذي يمكن، بنتيجته، لمختلف أنواع التوتر التي يكشف عنها مؤسس التحليل النفسي في أعماق النفس البشرية «أن تكون خاضعة للتحليل الفينومينولوجي»(131).

ومن بين الذين يدعون إلى التكامل بين أفكار فرويد و«غوسرل» تشغل الباحثة الفنلندية «ل. راوخالا» مكاناً مميّزاً. ففي عملها «المقصد وقضية اللاوعي» (١٩٦٩) ثمة تأملات حول مفهومين فلسفيين هامين، أي اللاوعي الذي ركّز عليه فرويد، والمقصد الذي كان مادة للمعالجة الخاصة من قبل «غوسرل»، وكيف يمكنهما أن يكونا مفيدين في حال استخدامهما المشترك، في أثناء دراسة الكينونة البشرية. فهي، بقناعتها، ترى أن فرويد قام «باكتشافات هامة «لاتعود إلى مجال الحالة الجنسية الطفولية والاضطهاد أو آليات الحماية، التي يركز الاهتمام عليها، عادة، المحلّلون النفسيون التقليديون، بل إلى مجال تلك الوسائل النظرية التي يمكن أن تستخدم لأجل «إعادة تنظيم العالم الحيوي». وحتى أن «ل. راوخالا» ترى أن مؤسس التحليل النفسي قد تمكن، جزئياً، من تطبيق شيء من هذا القبيل الذي لأجله «كان (غوسرل) قد تقدّم بتعليلات فلسفية»(132).

وتتوصل «ل. راوخالا»، في تحليلها لبعض أفكار التحليل النفسي ومفاهيمه، إلى استنتاج مفاده أن فرويد، في تعاليمه عن الانسان، قد رمى إلى تلك الغايات التي كانت، في جوهرها، فينومينولوجية. فهي ترى أن مهام بحثية عديدة للتحليل النفسي يمكنها أن تكون مفهومة في المصطلحات الفينومينولوجية التي تعود إلى دراسة «العالم الحيوي». والوضع تماماً ينسحب على الممارسة السريرية للتحليل النفسي التي تمكن دراستها بنجاح ضمن إطار الإدراك الفينومينولوجي للحالة النفسية.

إذا كان فرويد يدرس دوافع النشاط البشري من خلال «الطاقة الجنسية» و«الليبيدو» فإن هذا كان مرتبطاً، قبل كل شيء، بالتفسير الميكانيكي للانسان في التحليل النفسي. هذا، وترى «ل. راوخالا» أن التحليل الفينومينولوجي يعطي الامكان لصياغة ذاك المفهوم حول دوافع النشاط البشري والذي لايحتاج إلى مثل هذه التصوّرات الميكانيكية. فهي تقول: «يمكن للدوافع أن تكون مفهومة بصفتها مظاهر لتنظيم وجود الانسان على مستوى الوعي»(133).

تسجل «ل. راوخالا»، بصورة سليمة، تلك القيود الأحادية التفسير والتي أثرت في الفهم التحليلي النفسي لدوافع النشاط البشري. وإن توجّهها إلى قضية الوعي في أثناء الكشف عن طبيعة الدافع البشري

ليس سوى نتيجة لعدم الكفاية والرضى المرتبط بشرح سلوك الفرد عندما يتم إدراك الأهواء اللاواعية كشيء معطى بصورة مطلقة وسائد في تركيب الحالة النفسية البشرية. ويمكن، جزئياً، الموافقة، أيضاً، على تلك التقويمات لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية والتي تتناول الاعتراف بالتوجّه الفينومينولوجي لبعض مواقف التحليل النفسي النظرية. وبالفعل، يتحدث فرويد نفسه، في عدد من الحالات، عن تطبيقه «للوصف الفينومينولوجي للعمليات النفسية حسبما لوحظ، مثلاً، في تأملاته حول ظاهرة الخوف، بخاصة عندما عالج مؤسس التحليل النفسي اللاوعي المنزاح، ودرسه بصفته سبباً لتشكل الخوف. فهو، بهذا، قدّم حسب كلماته، «وصفاً فينومينولوجياً، ولكن ليس ميتاسيكولوجياً»(١٣٤).

وفي توجّهها إلى مختلف مفاهيم فرويد و«غوسرل»، تركّز «ل. راوخالا» اهتمامها على مسائل اللاوعي والمقصد. ويكتمل إدراك هذه القضايا لطرح إطروحة ينبغي على اللاوعي، بموجبها، أن يكون مفهوماً بصفته صيغة بسيطة أولية لظهور المقصد في «العالم الحيوي». ووفقاً لهذا يقترح تحقيق «تحليل فينومينولوجي» لأسس اللاوعي الفلسفية أو لأشكال المقصد الأساسية نظراً لأن «ل. راوخالا» ترى أن «اللاوعي هو أحد جوانب مصير المقصد»(135).

ربما بدا، من الوهلة الأولى، أن «ل. رواخالا» لاتسعى إلى الابتعاد عن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية مبدّلة إياها «بالتحليل الفينومينولوجي» حسب النموذج الغوسرلي. ولكن، في الواقع، يتبيّن أن «التحليل الفينومينولوجي «لحالة اللاوعي لاينفي أبداً الصيغ النظرية القريبة جداً، في روحيتها، من أفكار التحليل النفسي.

تجد دراسة ماهية المفاهيم التحليلية النفسية والظواهرية تجسيداً لها في أعمال الفيلسوف الفرنسي المعروف «ب. ريكيكور» إذ تقوم آراؤه الفلسفية على إعادة الإدراك النقدي لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية وتعاليم «غوسرل» الفينومينولوجية. في الحقيقة، وخلافاً للفنلندية «ل. راوخالا»، فهو لايسعى إلى توحيد التحليل النفسي والفينومينولوجيا في كلّ موحّد عن طريق حصر اللاوعي في القصد واللجوء إلى «التحليل الفينومينولوجي» بقدر ما يسعى إلى تجاوز تطرّفات تعاليم الاثنين بغية خلق رؤية خاصة به إلى الانسان، قائمة على جماعية تلك الأفكار التحليلية النفسية والوجودية والظواهرية والتفسيرية التي يدركها بصفتها هامة وقيّمة ومثمرة.

توجّه «ب. ريكيو»، في المرحلة الأولية من نشاطه النظري، إلى الكشف عن طبيعة ظاهرة الإرادة. وإن معالجة هذه الإشكالية قد أدّت به إلى عرض «فلسفة الإرادة» في الهيكل الأساسي الذي «التقت» فيه أفكار الفينومينولوجيا والتحليل النفسي. وكان الفهم الفينومينولوجي للوعي قد شكل نقطة انطلاق لفهم الإرادة عنده.

ولكن، إذا كان ما يهمّ «غوسرل» هو الوعي«الصافي» المأخوذ في حدّ ذاته، فإن «ريكيور» يركّز الاهتمام على الإرادة كأساس للوعي البشري. وسيراً على خطا «غوسرل»، الذي توجّه إلى الظواهر الأولى، وإلى الذاتية السامية، حاول الفيلسوف الفرنسي الوصول إلى منابع «بدايات الإرادة الأولى» للكينونة البشرية، من جهة، والكشف عن خصائص الفرد الفوقية، من جهة أخرى. إن المقطع الأول من الدراسة «بتنقيباتها الأركيولجية» الحتمية والموجّهة نحو البحث عن المكوّنات الأولى للإرادة قد أدّى إلى مسألة اللاوعي ومنهج فرويد في التحليل النفسي. وافترض المقطع الثاني من البحث، مع تدخله في مجال التطوّر المستقبلي للروح البشرية، خروجاً إلى مستوى تلك التراكيب النظرية التي كانت موجودة في إطار الفينومينولوجيا.

تروق للفيلسوف الفرنسي طريقة التحليل النفسي في دراسة التراكيب العميقة للحالة النفسية البشرية، والقائمة (الطريقة) على تفسير مختلف الظواهر الواقعة في الطرف الآخر من الوعي. فهو يرى أن إيجابية فرويد إنما تعود إلى أن «التحليل النفسي يصل حتى الأنتولوجيا»(136) عن طريق نقد الوعي. ويشاطر «ب. ريكيور» الأفكار الوجودية ذات المنحى الأنتولوجي مرحّباً بتوجّه التحليل النفسي والذي يدلّ على البحث عن تعليلات أنتولوجية للكينونة البشرية. وتروق له أيضاً الوضعية التحليلية النفسية بصدد فكّ رموز لغة اللاوعي. فضلاً عن هذا، فهو لايقبل أفكار التحليل النفسي التي تخصّ التفسير الغني للرغبات ولدوافع النشاط البشري. وإذا كان فرويد قد حصر صفة تحديد سلوك الانسان في الأهواء الجنسية فإن الفيلسوف الفرنسي يرى أن أسباب توسّع النشاط البشري إنما تبرز من خلال البداية الإرادية، وبدقة أكثر، لتلك التراكيب الأولية التي تتشكل على تقاطع الأفعال الإرادية واللاإرادية.

يشغل «ب. ريكيور» موقعاً مشابهاً، أيضاً، تجاه الفينومينولوجيا الغوسرلية. فهو، باعتماده على أفكار التقليص الفينومينولوجي ومقصد الوعي، يعترف بأهمية البُنى النظرية الغوسرلية العائدة إلى التدابير المنهجية لاستكناه أول أسس الكينونة البشرية. كما أنه يرى أن ذاك الفعل الفلسفي للتقليص الذي تبدأ منه تعاليم «غوسرل» الفينومينولوجية «يحوّل الفينومينولوجيا مباشرة نحو التحليل النفسي»(137). وبهذا الصدد ينطلق «ب. ريكيور» من أن الفينومينولوجيا تضمن أفضل فهم للتحليل النفسي.

فضلاً عن هذا، ينظر نظرة انتقادية إلى عدد كامل من الأحكام النظرية لتعاليم «غوسرل» الظواهرية إذ، بقناعته أن فضح أوهام نشاط الانسان الواعي الذي يقوم به فرويد، قد طرح على بساط البحث مسلّمة «غوسرل» الأساسية عن «المعطى المباشر للوعي». وهو لايقبل أيضاً تلك التراكيب النظرية المرتبطة بالذاتية السامية، بحيث يرى فيها منابع المثالية التي تخالف تعاليم «غوسرل» الظواهرية في المراحل المتأخرة من تطورها. غير أن «ب. ريكيور» لايقف ضد المثالية الغوسرلية إذ أن ظواهرية «غوسرل»، حسب تعبير الفيلسوف الفرنسي، «تقع دائماً في حالة الخوف من أن تنحصر في الذاتية السامية»(138).

إن إعادة الفهم النقدي لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية وتعاليم «غوسرل» الظواهرية له جانب مشترك آخر أيضاً تتركّز حوله جهود «ب. ريكيور». والأمر هنا، يخصّ الفهم النظري للمغزى الذي له علاقة بالكينونة البشرية. ونذكر أنه، حسب رأي فرويد، ينتصب وراء أهواء الانسان اللاواعية، على الدوام، مغزى محدّد يشكل كشفه إحدى مهامّ التحليل النفسي الهامة.

إن موقف «ب. ريكيور» من التحليل النفسي ومن التفسير الفينومينولوجي لتشكل المغزى، متباين للغاية. فهو لايرفض بالكامل وجهة النظر هذه أو تلك، إلا أنه لايشاطرها الرأي. فمن جهة، هو مستعدّ للاعتراف بأن اللاوعي وترميزاته تتحدّد بمعان دلالية. ومن جهة أخرى، يرى أن تشكل المعنى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور النفس البشرية.

بيد أن «ب. ريكيور» يعتقد، في هذه الحالة وتلك، أنه يمكن، فقط، التكلّم على إمكان المضمون الدلالي للكينونة البشرية. فمن وجهة نظره، إن المصدر الفعلي والمركز المنظّم لتشكل المعنى ليس هو اللاوعي ولا الوعي، بل الإرادة. فهي، بالذات، التي تعطي المغزى للأفعال اللاواعية والواعية وللنشاط البشري، كما هو. ومن هذه المواقف ينطلق «ب. ريكيور» من بعض الآراء النظرية للتحليل النفسي الفرويدي والظواهرية الغوسرلية. وهو يقف، على الخصوص، ضد الذاتية السامية الغوسرلية، ويؤكد أن هذا التفسير الفينومينولوجي يشكل ذروة النظرية المثالية حول «تكوين المعنى في الوعي»(139).

وكما نرى، لا يقنع «ب. ريكيور» ببعض الآراء النظرية للتحليل النفسي الفرويدي والفينومينولوجيا الغوسرلية، إذ أنه يعيد النظر في «أركيولوجيا اللاوعي» الفرويدي و«أركيولوجيا الوعي» الغوسرلي من منظار «فلسفة الإرادة». بيد أن تركيز الاهتمام على أفعال الانسان الارادية لم تخلق إلا مظهراً لتجاوز النظرات الأحادية لتعاليم فرويد و «غوسرل».

وإن «ب. ريكيور»، إذ يضع، في صلب فلسفته، الأفعال الإرادية، فهو، في الوقت نفسه، قد توجّه ثانية، وإن كان على طريقته، إلى المنابع الأولى للنشاط البشري. بيد أن التأويل المضموني لهذه التعليلات، مصبوغ بصبغة ذاتية لاتقلّ عن تراكيب «غوسرل» النظرية الماثلة والتي يحدّدها على أنها مثالية. ويدخل «ريكيور» تعديلات معينة على فهم اللاوعي والوعي. بيد أنه يظلّ قائماً عنده الهدف المشترك بالنسبة إلى التحليل النفسي والظواهرية الغوسرلية، بصدد «التنقيبات الأركيولوجية» للتراكيب العميقة للكينونة البشرية. وعوضاً عن «أركيولوجية اللاوعي» و«أركيولوجية الوعي» توضع «أركيولوجية الذات».

وإن المصطلح الأخير المقتبس، على فكرة، من أعمال «ميرلو ـ بونتي» الفينومينولوجية يستخدمه «ريكيور» على نطاق واسع في أثناء تحديد مواصفات التحليل النفسي الفرويدي. فهو ينطلق من أن مفهوم الأركيولوجيا هو مفهوم فلسفي، أي أنه يعني «الفلسفة الانعكاسية»، ومن هنا موضوعته عن «انبعاث التحليل النفسي بصفته أركيولوجيا الذات»(140).

لايكتمل الوقوف ضد مثالية الظواهرية الغوسرلية، عند «ريكيور» برفض المنطلق الفينومينولوجي لدراسة الكينونة البشرية، بل بالتوجه نحو ظواهرية الروح الهيغلية. فإذا كان التحليل النفسي بطريقته «النكوصية» نحو الماضي، قد توجّه إلى «التنقيبات الأركيولوجية» لمادة اللاوعي، فإن الظواهرية الهيغلية، بمنهجها «المتقدّم» صعوداً نحو أعلى أشكال تطوير الروح البشرية، كانت متوجّهة نحو الشرح الغائي للوعي. إن تركيب التحليل النفسي الفرويدي، مع ظواهرية هيغل، يبدو، عند «ريكيور»، باعتباره الطريق المثمر «المتقدّم ـ النكوصي» لدراسة الانسان الذي بفضله يصبح ممكناً الفهم المتماثل لكل مكوّنات الوجود البشري.

يدافع الفيلسوف الفرنسي عن «ديالكتيك الأركيولوجيا والغائية» معتبراً إياه المفتاح السحري الفريد في نوعه والذي يساعد في الكشف عن ألغاز النفس البشرية. فهو يذكر أنه «ينبغي على التحليل النفسي الفرويدي والظواهرية الهيغلية أن يشكّلا سوية ما نسمّيه الانعكاس المضادّ»(141). ويتوضّح هذا الانعكاس المضاد في التعاليم عن الانسان والتي ترتكز على المعايشة بين الأغراض المتنوعة التي يتبيّن بنتيجتها أن «أركيولوجيا الذات» هي، بالفعل، استقصاء «للذاتية الأولية».

وانطلاقاً من توحيد الرؤية الأركيولوجية والغائية إلى الكينونة البشرية، يعيد «ب. ريكيور» النظر في بعض أحكام التحليل النفسي النظرية، وقد كتب أن ديالكتيك الأركيولوجيا الغائية يفسح المجال لتقديم تفسير جديد لبعض التصوّرات الفرويدية مثل السموّ (التصعيد) والتماثل «والتي لاتحمل، برأيي، حالة مرضية في منظومة فرويد»(142).

ومن مواقف مماثلة، يعيد «ر. يكيور» النظر أيضاً في تعاليم «غوسرل» الفينومينولوجية. فإذا كان «غوسرل» قد ركّز الاهتمام على الوعي «الصافي» فإن الفيلسوف الفرنسي، في ضوء الظواهرية الهيغلية، لايتوجّه إلى دراسة كينونة الوعي بقدر مايتوجّه إلى تثبيته. وهذا لايعيقه عن استخدام المصطلحات الغوسرلية، ومن ضمنها تلك المفاهيم مثل تراكيب الوعي «الرئيسية» و«غير الرئيسية». و«في الوقت الذي

يربط فيه» هيغل «الغائية الصريحة للعقل أو الروح مع أركيولوجية الحياة والرغبة، غير الصريحة، يربط فرويد أركيولوجيا اللاوعي الرئيسية مع غائية عملية قيام الوعي، غير الرئيسية»(143).

إن توحيد مختلف التصوّرات عن الانسان والمتضمّنة في التحليل النفسي الفرويدي وتعاليم «غوسرل» الفينومينولوجية وظواهرية الروح عند «هيغل»، إنما يختتم، عند «ب. ريكيور»، بخلق تعاليم يطلق عليها «الفينومينولوجية التفسيرية» أو «التفسير الفينومينولوجي». وتكمن، في مركز هذه التعاليم، قضية التفسير المرتبطة بفكّ رموز اللغة وإدراك المغزى المكنون للكينونة البشرية. هذا، وتتعامل الفينومينولوجيا والتحليل النفسي، عند «ريكيور» مع «واقع اللغة، حيث أن المغزى هو أساس كلّ مكوّنات الظواهر وسماتها الجوهرية. لذا إن تفسير هذا الواقع يرى فيه «ريكيور» التعليمات والتوجّهات الأساسية التي تسهم في قيام علاقات وثيقة بين الرؤية التحليلية النفسية والظواهرية، إلى الانسان.

إن مفهوم التفسير، حسب قناعة «ريكيور» يشكل «الصلة بين الظواهرية والتحليل النفسي»(144). وبناء عليه، إن توحيد منطلقات الفينومينولوجيا والتحليل النفسي، عند دراسة الفرد، توصل الفيلسوف الفرنسي إلى عرض تلك التعاليم التي، ضمن الإدراك التفسيري لكينونة الانسان في العالم، ضمن إطارها، مهمة أساسية في البحث. وليس من قبيل المصادفة أن يتحدث «ريكيور» عن «أحياء الفينومينولوجيا عن طريق التأويل»(145).

وكما نرى، إن منهجه «النكوصي ـ التصاعدي» في تحليل الكينونة البشرية، ليس شيئاً آخر سوى محاولة للخروج بين رؤية التحليل النفسي والرؤية الفينومينولوجية إلى الانسان، وذلك بغية التخلص من بعض التفسيرات الأحادية الجانب والتي تخصّ تعاليم التحليل النفسي الفرويدية وتعاليم «غوسرل» الفينومينولوجية. وينبغي توجيه الاهتمام فقط إلى أن إكمال «أركيولوجية» فرويد «بغائية» هيغل، من الناحية المضمونية هو، من حيث الجوهر، إعادة إنتاج «لإعادة بناء» التحليل النفسي الفرويدي من قبل الطبيب النفساني «ك. ج. يونغ».

تقوم المسألة في أنه، حتى في العشرينات بعد الخلافات التي انكشفت بين فرويد والبحاثة السويسري والتي وصلت إلى حالة القطيعة الكاملة، اقترح «يونغ» منهجاً «عملياً» لتحليل الوضعية البشرية النفسية المتعارضة مع المنهج «التقليصي» لمؤسس التحليل النفسي. ويكمن جوهر هذا المنهج في أن مادة اللاوعي تعالج بصفتها تعبيراً رمزياً يشير إلى إمكان التطوّر النفسي المحتمل.

لم يكن تحليل النفسية البشرية «العملي» اليونغي موجّهاً نحو تبيان مصادر ظهور المادة اللاواعية، وهذا كان قائماً في التحليل النفسي الكلاسيكي لفرويد، بقدر ما كان موجّهاً نحو الكشف عن معانيه الرمزية وتوجّهه العام، من منظار الفعل المستقبلي. والفرق بين «يونغ» و«ريكيور» يكمن فقط في أن طبيب النفس السويسري يركز الاهتمام على «اللاوعي الجماعي» محاولاً تبيان أن اللاوعي والوعي لايتعارضان فيما بينهما، بل يكمّلان بعضهما بعضاً. وأما الفيلسوف الفرنسي فيلجأ إلى ظاهرة الإرادة بصفتها مانحة المعنى، ومثبتة، إلى حدّ ما، الهوّة الفاصلة بين العمليات اللاواعية والواعية.

عدا هذا، إذا كان «يونغ» يتخذ موقفاً مزدوجاً تجاه الفلسفة الهيغلية، معترفاً أحياناً «بالتطابق العجيب» بين مفاهيمه وأفكار «هيغل»، أو، على العكس، نافياً أيّ تأثير لفلسفة المفكر الألماني في تكوين تفكيره، فإن «ريكيور» يعلن جهاراً عن ولائه للفينومينولوجيا الهيغلية عن الروح. بيد أن الشيء الأكثر جوهرية هو أن الفيلسوف الفرنسي، مثله مثل الطبيب النفساني السويسري، يسعى إلى الكشف عن البنى الدلالية لتكوين الانسان: فالمنهج اليونغي «العملي» لتفسير منتجات اللاوعي موجّه نحو إدراك مغزاها

الهادف، وأما المنهج الريكيوري «النكوصي ـ التصاعدي» فهو موجّه نحو تفسير مغزى الوجود البشري. وكما نرى فإن التوجّه، في كلتا الحالتين، نحو إبراز دلالات النشاط البشري، يعتبر واحداً من الشروط الحاسمة لإدراك كينونة الانسان في العالم.

وأما ما يتعلّق «بالفينومينولوجيا التفسيرية» الريكيورية، أو التفسير الفينومينولوجي» فهنا يتبدّى الموقف الفلسفي الذي يؤيده جزء من الباحثين الغربيين. فالحديث لايدور حول التفسير كمنهج لدراسة عالم الانسان فحسب، بل أيضاً حول معالجة تعاليم التحليل النفسي الفرويدية من خلال الوظائف التعليلية التي، من وجهة نظر بعض المنظّرين الغربيين، تخصّ، داخلياً، رؤية التحليل النفسي إلى الكينونة البشرية. وأما كيف وبأية صورة ولماذا، يتبدّى التحليل النفسي الكلاسيكي، أحياناً، في صورة التفسير فهذه مسألة لها خصوصيتها. وإن إدراكها يفترض الكشف عن الصلات المتبادلة بين التحليل النفسي وفن التأويل كمادة فلسفية. وهذا ما سنبحثه في الفصل التالي.

الفصل الرابع

التحليل النفسي وفن التأويل

ليس التفسير التأويلي للتحليل النفسي مجسّداً فقط في أعمال «ب. ريكيور» و«يو. هابيرماس» بل أخذ يتمسك بنظرات مماثلة، في السنوات الأخيرة، باحثون غربيون من ذوي التوجّهات المتباينة. وفي كل الأحوال، وبغضّ النظر عما إذا كان هؤلاء المنظّرون أو أولئك يشاطرون أسس التفسير الفلسفي، فإن الكثيرين منهم، يتكلّمون على الوظائف التفسيرية لتعاليم التحليل النفسي.

يرى البروفسور في العلوم الاجتماعية، في جامعة بنسلفانيا، «ف. ريف» أن أصالة التحليل النفسي إنما تكمن «في الفن التفسيري»(146). وحسب تعبير «ر. بوكوك»: إن التحليل النفسي هو مادة تفسيرية لها علاقة بتفسير المعنى»(147). ويعتبر التحليل النفسي، من وجهة نظر الفيلسوف «ب. فاريل»: «مادة تفسيرية»(148). وكما يرى «ر. ستيل» أستاذ علم النفس في جامعة ويستيليان: إن التحليل النفسي هو «المركز التفسيري»(149) لتعاليمه بصفتها بحثاً في «تفسير الوضعية النفسية». هذا، وتنطلق تعقيبات كثيرة وضعها «ب. ريكيور» على «التفسير الفينومينولوجي» وهي أن التحليل النفسي يعتبر «تفسيراً شمولياً للحضارة»(150) أو «تفسيراً ثقافياً(151)، وأما إسهام فرويد في الفلسفة فيكمن في تطوّر «المنهج التفسيري الذي يقدّم المدخل إلى علم دلالات الرغبة»(152). ويرى «ج. بليخر» أستاذ العلوم الاجتماعية في كلية التكنولوجيا في غلاسكو أن ماوراء السيكولوجيا الفرويدية يمكن معالجتها وتوضيحها بصفتها ما وراء التفسير، وبالتالي، يمكن التكلّم على «الدور ما وراء التفسيري للتحليل النفسي»(153). لم يكن المنظّرون وحدهم الذين كتبوا عن الدور التفسيري للتحليل النفسي إذ تناول هذا الموضوع أيضاً الاختصاصيون العاملون في مجال التحليل النفسي التطبيقي. فمثلاً «س. ليفي» أستاذ الطب النفسي في جامعة إيل، يرى، في التحليل النفسي، منظومة من التفسيرات التي تملك الأفكار الأساسية في إطارها، ومن ضمنها التحويل «الترانسفير»، صفة «المفهوم التفسيري»(154). ويذكر «ج. لويلد»، بدوره، أن «التحليل النفسي هو تفسير»(155).

إذا كان عدد من المنظّرين والمعالجين السريريين الغربيين يفسّرون تعاليم التحليل النفسي الفرويدية بصفتها تأويلاً، فإن تبيان الصلات المتبادلة بين التحليل النفسي والفلسفة التفسيرية تتطلّب كشفاً مثمراً وغنياً عن الاتجاهين في الفكر الفلسفي. وبهذا الصدد ينبغي التأكيد على أن التفسير الفلسفي المعاصر الذي تتوجّه إليه، أكثر فأكثر، أنظار الكثيرين من الباحثين الغربيين، يمتلك زمنه ما قبل التاريخي والذي تعود جذوره إلى مفهوم التفسير وطرائقه المنهجية المتولّدة في منظومات الماضي الفلسفية والدينية.

عرفت النزعة التفسيرية، التي ظهرت في بلاد الاغريق، هدفاً لها يقوم على إدراك مغزى مختلف النصوص ومعناه. وإن كلمة «التفسير (التأويل) العربية هي يونانية الأصل (الهيرمنيتيك). ولكن التيار التفسيري (التأويلي) أخذ تدريجياً لا يعني التفسير فحسب بل فن تأويل النصوص الكلاسيكية. ومع الزمن أخذ يكتسب تلوينات دينية متحوّلاً إلى تفسيرات مرتبطة بتأويل للكتابة المقدّسة وتوضيحها.

في نهاية القرن الثامن عشر ـ بداية القرن التاسع عشر حدث إحياء للتيار التفسيري كأسلوب لتفسير النصوص الفلسفية. وهو مرتبط بالفيلسوف الألماني «ف. شليرماخر» الذي توجّه نحو إعادة إنشاء نصوص أفلاطون من خلال تأكيد صحتها. فالنزعة التفسيرية، عند «شليرماخر» تأخذ صيغة الأداة الجامعة «للروح» المساهمة في فهم نصوص السابقين الفلسفية وفي تغلغل الذات في أسرار العملية التاريخية ومكنوناتها.

كان الفيلسوف الألماني «ف. ديلتيه» قد التقط أفكار «شليرماخر» وطوّرها (نهاية القرن التاسع عشر ـ بداية القرن العشرين) إذ حاول تحديد العلاقات الوثيقة بين الفلسفة والعلوم التاريخية. وقد تضمّن عمله «ظهور التفسير»(١٩٠٠) تأملات حول الطريقة «المدركة» للعلوم الانسانية والتي تتيح المجال لتثبيت ظواهر الحياة ذات الطابع الاجتماعي والكشف عنها. ولم يكتف «ديلتيه» بمعارضة «فهم» العلوم الانسانية بالتفسير القائم على العلوم الطبيعية بل طرح أيضاً موضوعة يمكن بموجبها «التفسير الفعّال حقاً أن يتطوّر فقط عندما تتوافق حذاقة التفسير اللغوي مع قدراته الفلسفية الحقيقية»(156).

وفي فترة لاحقة، وجد تطوّر الأفكار التفسيرية تجسيداً له في فلسفة «هايديغر» الوجودية. ففي عمله «الوجود والزمن» لا تبرز إشكالية الفهم في صيغة نظرية مكتملة، إذ يكتفي «هايديغر» بربط الفهم مع انفتاح الكينونة البشرية محاولاً إبراز هيكلها الأنتولوجي ومعناه. وفي أعماله التي تعود إلى فترة لاحقة، يبدأ الطابع التفسيري «للأنتولوجيا الأساسية» الهايديغرية بالتجلي بصورة كاملة.

يتخذ التفسير النصوصي لأعمال «بارمينيد» و«أفلاطون» و«أرسطو» ومفكري الماضي الآخرين، معنى تفسيرياً جلياً عند «هايديغر». فالتأويلات السابقة للكينونة البشرية بصفتها مشروعاً يتمّ إكمالها بتفسير له صلة بمحاولات الكشف عن تراكيب اللغة الأنتولوجية وعن «دار الكينونة»، حسب تعبير «هايديغر»، حيث يكمن المعنى المستتر للوجود البشري. إن «كينونة البشر قائمة في اللغة»(157). ويصبح المنهج التفسيري لتحليل اللغة وسيلة هامة في فلسفة «هايديغر»، لإدراك الكينونة وتبيان دلالات وجود الانسان في العالم.

كان الإدراك الهايديغري للتيار التفسيري قد خرج عن نطاق فهمه التقليدي بصفته فن التفسير والتأويل والشرح الذي يؤدي وظائف معرفية حصراً. إن «هايديغر»، كما لو كان يدخل تغييراً جديداً على التأويل نفسه، جامعاً إياه مع الحضور الموضوعي للكينونة، كما هي، وليس مع الإدراك الذاتي للموضوعات المدروسة من قبل الباحث، سواء أكانت نصوصاً أو تراكيب تخصّ الوجود. والحقيقة أن ما يهّم الوجودي الألماني ليس الواقع الموضوعي نفسه بقدر ما تهمّه التعليلات الأنتولوجية للكينونة البشرية وتركيبها.

بيد أنه وراء هذا المزيج من التركيز البحثي تتمّ بجلاء معالجة مسألة التوقف عند الأنتولوجيا التفسيرية، والتي تطرح ضمن إطارها مهمة تبيان معنى الكينونة. وفي الوقت نفسه، إن الإشكالية التفسيرية للفهم تنزاح، عند «هايديغر»، إلى درجة البحث عن أسس إدراك العالم وانكشاف الكينونة وتأريخها.

إذا كان الفهم، عند «شليرماخر» و«ديلته» يبرز كوسيلة معرفية ضرورية لإدراك الأحداث التاريخية، فإنه هو نفسه عند «هايديغر»، يتعرّض لتحليل وجودي بغية الكشف عن منابعه العميقة الأولى. وليس من قبيل المصادفة أن يبرز، في الأنتولوجيا التفسيرية، الهايديغرية، تباين بين ما قبل الإدراك كطريقة للكينونة، والإدراك كمعرفة انعكاسية. إن ما قبل الإدراك الانعكاسي يشكل البناء التحتي الأنتولوجي الذي يقوم عليه الإدراك الثانوي والمعرفة العلمية بشكل عام. وهكذا يقترب «هايديغر» من مسألة «الحلقة التفسيرية» التي لفتت، منذ زمن طويل، انتباه الباحثين على اختلافهم. وهنا أيضاً يقدم تعليلاته لهذه الإشكالية.

من المعروف أن قضية العلاقة بين الجزء والكل تتوضّع، عند «شليرماخر»، في صلب مسألة «الحلقة التفسيرية». فهو كان ينطلق من أن الباحث، في عملية المعرفة، يبدأ دائماً من المفهوم الحدسي لكلية موضوع الدراسة، ومن ثمّ ينتقل إلى تحليل مكونات أجزائه. وفي المرحلة الختامية من نشاطه المعرفي، يعود من جديد، إلى بنية الكل على أساس الأجزاء المدركة من قبله. وقد حاول فلاسفة كثيرون، من الماضي، نسف هذه الحلقة المغلقة من المعرفة، مطابقين إياها مع المنطق الصوري للتحيز السلبي الكامن في أساس العملية المعرفية المنبثقة، في هدفها المنهجي، من تصورات غريبة مسبقاً حول كلّية موضوع البحث.

يسعى «هايديغر»، على طريقته، إلى حلّ قضية «الحلقة التفسيرية»، فهو، قبل كل شيء لايركّز الاهتمام على الصلة بين الأجزاء والكل حسبما هو في التفسير الشليرماخري، بل على دراسة العلاقات المتبادلة بين ما قبل الإدراك الأنتولوجي والإدراك الانعكاسي. عدا هذا، يقف بحزم ضد الأغراض المنهجية التي قام المناصرون لها بكل المحاولات لنسف «الحلقة التفسيرية». وخلافاً للفلاسفة من ذوي التوجّهات الوضعية والمدافعين عن نزع المقدمات عن المعرفة، يرى «هايديغر» في «ماقبل الإدراك» نقطة أساسية وضرورية وهامة للغاية لاقرار أية عملية معرفية.

وبقناعته لا يحتاج الباحث إلى انتزاع الذات من «الحلقة التفسيرية» بقدر ما يحتاج، على العكس، إلى إدراك خصوصية هذه الحلقة بغية الاقتراب، مع دراية بالأمر، من معرفة الكينونة ومن التفسير التأويلي لمعناها ومغزاها.وخلاصة القول لا تمتلك «الحلقة التفسيرية»، في الفلسفة الوجودية الهايديغرية، قيمة سلبية غنوصياً بل قيمة إيجابية أنتولوجياً، بحيث تشكل أسس المعرفة البشرية بأسرها. وبالتالي، إن أنتولوجيا «هايديغر» لاتنفي، بل على العكس، تفترض «الحلقة التفسيرية» كمقدمة لإدراك كينونة الانسان في العالم واستكناه قدره، أي زمنية الوجود البشري وتأريخيته.

إن التيار التفسيري الفلسفي المعاصر يتضمّن، في أساسه النظري، العديد من الأفكار الهايديغرية. ويعتبر ممثلها الأكثر شهرة هو الفيلسوف الألماني «خ. ج. هادامير» الذي يستند إلى أنتولوجيا «هايديغر» التفسيرية معتبراً أن الانعطاف الوجودي من القضايا المعرفية (الأبستميولوجية) إلى المقطع الوجودي لدراسة الكينونة قد أخرج التيار التأويلي التفسيري إلى تخوم جديدة من المعرفة الفلسفية. ففي عمله «الحقيقة والمنهج» (١٩٦٠) الذي لقي صدى ملحوظاً في الأدبيات الغربية وأثار نقاشات حادة بصدد مسألة حالة التيار الفسيري نفسه، صاغ «هادامير» أفكار التيار التفسيري الأساسية ومبادئه.

هذا، وتروق له عملية اللجوء الهايديغري إلى اللغة كنقطة انطلاق للتفسير التأويلي للكينونة. فاللغة، عند «هادامير» هي «متوسطة الخبرة التفسيرية» و«أفق الأنتولوجيا التفسيرية»(158). وهو يتفق أيضاً مع نظرات «هايديغر» بصدد قضية ما قبل الإدراك. بيد أن هذا لايعني البتة أن تفسيرية «هادامير» الفلسفية تعيد، حرفياً، انتاج كل أفكار الأنتولوجيا التفسيرية الهايديغرية. على العكس، إن التيار التفسيري التأويلي الفلسفي يبرز، في عدد من الحالات، كتعديل محدد على تعاليم «هايديغر» الوجودية.

قبل كل شيء، يسعى «هادامير» إلى تحرير التيار التفسيري التأويلي من التأطيرات الأنتولوجية لمفهوم الموضوعية العلمي»(159). وإن مثل هذا المقصد للتيار التفسيري الفلسفي موجّه ضد الأنتولوجيا التفسيرية التأويلية الهايديغرية التي كان التفسير السيكولوجي الذاتي ذو التأويلات الشليرماخرية أو الديلتية، قد تمّ إبداله، ضمن إطاره، وكما يرى «هادامير»، بتأويل موضوعي أنتولوجي للكينونة. وفي الحقيقة، وفي الواقع، يولي «هايديغر» أدنى قدر من الاهتمام بأي تعليل لمفهوم الموضوعية. وعلى العكس، فهو، بتركيزه الاهتمام على الكينونة البشرية، كان يطرح، أحياناً، وبصيغة قصوى، مسألة الأنا البشرية حقاً.

ورغم أن «هايديغر» قد وقف ضد ذاتية «غوسرل» السامية، فإن الأنتولوجيا التفسيرية عنده لم تقطع نهائياً مع الذات كما هي. وأما «هادامير» فقد كان صائباً في إشاراته إلى الجانب الأنتولوجي من التفسير الهايديغري، وإن كان بعيداً كل البعد عن تطابقه المنتظم والسليم مع مفهوم الموضوعية. إلا أن مثل هذا التفسير بالذات للأنتولوجيا التفسيرية قد أثار فيها الحاجة للوقوف ضد ذاتية «شليرماخر» و«ديلتية» من جهة، وموضوعية «هايديغر» من جهة أخرى. وهذا قد وجد تجسيداً له في إعادة الاستيعاب النقدي للإدراك و«الحلقة التأويلية».

يوافق «هادامير» على أفكار «هايديغر» معتبراً أن «الإدراك يتضمّن، على الدوام، ما قبل الإدراك»(160). عدا هذا، يدخل تعديلات على تصوّرات هايديغر» حول ما قبل الإدراك منطلقاً من أن ما قبل الإدراك هذا محدّد بالتقاليد التي يعيش في ظلها كل باحث ومفسّر. فإذا كان «هايديغر» يسعى إلى إعادة النظر في الفلسفة التقليدية فإن «هادامير»، على العكس، يدعو إلى لفت اهتمام خاص نحو التقاليد، ومن ضمنها الفلسفية على أساس أنها لاتحدّد، مسبقاً، ماقبل الإدراك عند الانسان، بل أيضاً، طريقة كينونته.

فالتقاليد، من وجهة نظر «هادامير» ليست مجرد شرط تمهيدي لوجود الانسان، بل هي تلك الحلقة المركزة التي تجري حولها وبفضلها عملية هيكلية الكينونة في سياق تأريخي. لذا من الهام تحديد مكان التقاليد ودورها في العملية التاريخية نفسها وفي نشاط الانسان المعرفي على حدّ سواء. فالتيار التفسيري الفلسفي موجّه نحو التغلب على التناقضات بين التقاليد والتاريخ. ويؤكد «هادامير»، «وبكلمة أخرى، ينبغي علينا الاعتراف بعنصر التقاليد في المجال التاريخي وبحثه ودراسته من ناحية جدواه التفسيرية»(161).

هذا يعني مدخلاً آخر لدراسة مسائل المعرفة و«الحلقة التأويلية» بالمقارنة مع التيار التفسيري التقليدي. ويسعى التيار الفلسفي التفسيري، مع الاعتراف بالتقاليد كعنصر محدّد للتاريخ، إلى الانفصال عن الشرح الذاتي والموضوعي «للدائرة التفسيرية». وكتب «هادامير»: «إن هذه الدائرة من الإدراك لاتشكل دائرة «منهجية» بل تصف العنصر التركيبي الأنتولوجي في الإدراك»(162). لو لم تكن «الحلقة التأويلية» ذاتية ولاموضوعية، فهي سوف تعني ذاك الإدراك الذي يمثل تفاعل «حركة التقاليد والمفسر». ومن هذا الشرح «للدائرة التفسيرية» ينبثق توجّه التيار التفسيري الفلسفي نحو دراسة التأريخية. وليس المقصود هنا تأريخية الكينونة فحسب، بل عملية الإدراك نفسها أيضاً. وكما يؤكد «هادامير»: إن عمل التيار الفلسفي لايكمن في تطوّر إجراءات الإدراك بل في تبيان ظروف الإدراك» وبالتالي «ينبغي على التيار الفلسفي الحقيقي أن يبيّن فعالية التاريخ في الإدراك نفسه»(163).

وخلافاً لـ«هايديغر» وفلاسفة آخرين أعلنوا القطيعة مع الفلسفة التقليدية، لايقف «هادامير» مدافعاً عن الاعتراف بالدور الحاسم للتقاليد في العملية التاريخية وفي نشاط الانسان المعرفي، بل أيضاً عن ردّ

الاعتبار للخرافات والآراء الباطلة وإذا كانت الخرافات قد تمّ إدراكها، بدءاً من عصر التنوير، كتفكير سلبي، يتقدّم به الباحث، فإن «هادامير» يتكلم على ضرورة استعادة وضع الخرافات المبحوثة من وجهة نظر وظائفها الوضعية. وبقناعته، «إن الخرافة ضد الخرافة هي الخرافة الجوهرية والأساسية للتنوير»(164).

والخرافات والآراء الباطلة، عند «هادامير»، هي ما هو موجود قبل نشاط الوعي المنطقي أي «ماقبل العقل والمنطق»، بالمعنى الحرفي. ويشكل ردّ الاعتبار للخرافات والآراء الباطلة إحدى مهامّ التيار الفلسفي التفسيري الأساسية. وليس من قبيل المصادفة أن يرى «هادامير» أن الخرافات والآراء الباطلة هي من الشروط الأساسية والأصلية للإدراك. فهو يقول: «إذا كنا نريد إعطاء نهاية الانسان حقه وكذلك لطريقة الكينونة التاريخية، فإنه ثمة ضرورة لردّ الاعتبار الجوهري لمفهوم الرأي الباطل الخرافي والاعتراف بتلك الحقيقة وهي أنه ثمة خرافات عاقلة»(165).

وهكذا، تستعاد التقاليد في التيار الفلسفي التفسيري التأويلي وأما حالات ما قبل العقل والمنطق فيتمّ ربطها بدراسة نهايات الوجود البشري وتأريخية كينونته. وفي موضع «الظرف الوجودي» المسلّم به في أنتولوجيا «هايديغر» الأساسية، يوضع «الظرف التفسيري» الذي يوجد فيه الانسان: إن «الوعي التاريخي الفعال، عند «هادامير»، هو، قبل كل شيء، وعي الظرف التفسيري»(166). وإن حسبان هذا «الظرف التفسيري»، يشكل مرحلة هامة في مسار الشرح الذي يصبح، في التيار التفسيري الفلسفي، «مفهوماً عاماً» يتضمّن مفهوم التقاليد كعنصر محدّد لظروف وجود الانسان، التاريخية،وماهية إدراك الشارح الذي يبرز، في آن واحد، بصفة ذات تصوغ التقاليد، وموضوع تؤثر هذه التقاليد فيه. «وبناء عليه، إن التيار التفسيري التأويلي، كما نرى، هو جانب عام من الفلسفة وليس مجرّد أساس منهجي لما يسمّى بالعلوم الانسانية»(167). وأما ما يتعلق بمبدأ التيار التفسيري التأويلي نفسه فهو يعني، في مقولات «هادامير» مايلي: «... ينبغي علينا أن نحاول إدراك كل مايمكن فهمه»(168).

تغّير إدراك المادة ووظائف التيار التفسيري ومهامه من عصر إلى آخر. والشيء الذي ظلّ ثابتاً هو الهدف المنهجي للوصف والكشف العميق عن ظواهر الفهم والشرح واستخدامها كوسائل منهجية لإدراك هذه الظواهر أو تلك سواء أكانت علمانية أو نصوصاً دينية، ووجود الانسان في العالم والأحداث التاريخية والثقافية البشرية ككل. هذا، وتضاف، في حالات غير قليلة، إلى النظريات التفسيرية المتنوعة والمرتبطة بمنهجية الشرح، مقولات التحليل النفسي ومفاهيمه ذات العلاقة. وهكذا، يطلق «يو. هابيرماس» على التحليل النفسي تعبير «التيار التفسيري المعمّق»، ويكتب «ب. ريكيور» عن «التيار التفسيري الفرويدي»، ويطرح «أ. لورنتسر» أفكاراً حول تطوّر «تيار التحليل النفسي التفسيري».

هل ثمة مسوّغات لدراسة التحليل النفسي بصفته اتجاهاً تفسيرياً؟ إذا صرفنا النظر عن كل تأويلات التحليل النفسي المحتملة والتي لها معان عديدة في الأدبيات الغربية، لدرجة أنه يبدو ببساطة، غير واضح، في حالات غير قليلة، حول ماذا يجري الحديث، ونتذكر التعريف الذي طرحه فرويد: «فن الشرح والتأويل» وعند ذاك تمكن الإجابة عن هذا السؤال باقتناع، لأن تعاليم التحليل النفسي تتضمّن، فعلاً، تركيزاً على الشرح والتفسير وفكّ رموز لغة اللاوعي. وفي واقع الأمر، إن أول عمل كتبه فرويد وكان ذا قيمة، قد حمل تسمية لها مغزاها: «تفسير الأحلام». في الحقيقة، يرى عالم النفس الأمريكي «د. فولكس» أن عنوان كتاب فرويد لايتطابق مع المهام المطروحة فيه لأن هذا المبحث كان ينبغي تسميته «الشرح» أفضل من «التفسير»(169).

بيد أنه، وكما تدلّ أعمال فرويد اللاحقة، فإن عنوان الكتاب، عدا أنه جسّد، غايات مؤسس التحليل النفسي فهو قد عبّر، أيضاً، عن ماهية مقولاته التحليلية النفسية، من جهة، وشرح آليات فعل الحالة النفسية وظهور النزاعات الفردية الداخلية المؤدية إلى انشطار الفرد ونموّ العصابات، ومن جهة أخرى، تفسير الأحلام وزلّات اللسان وفلتان القلم وحالات الجناس والنكات، وكذلك آراء المرضى الإرادية والمفصح عنها من قبلهم بصوت عال في أثناء العلاج النفسي. وللعلم، إن الجانب الآخر من منهج التحليل النفسي في دراسة هذه الظواهر أو تلك قد ساد على الأول. وكما يؤكد باحثون غربيون مختصّون في الفرويدية، يعتبر التأويل «حجر الزاوية في التحليل النفسي»(170). وأما «التفسير فيشغل مكاناً مركزياً في السيكولوجيا الفرويدية»(171).

من الناحية الفعلية تبرز إلى المقام الأول، في كل أعمال فرويد بدءاً من الوصف السريري لعوارض العصابات النفسي، وانتهاء بشروحات مؤلفات الفن وتاريخ ظهور الحضارة البشرية، إشكالية الفهم والإدراك. ومن الناحية السريرية، يتحوّل المنهج الفرويدي للفهم والإدراك إلى مادة للتحليل النفسي تتضمّن مجموعة من قواعد شرح الظواهر النفسية والمعاني الرمزية لحالة اللاوعي والتي، بموجبها، تتكشف رغبات الانسان الجنسية. ومن الناحية النظرية، يصبح التفسير التحليلي النفسي تعميماً لأداة الفهم والإدراك ومقبولاً لكل حالات الحياة. ويستخدم فرويد هذه الأداة عند تفسير الأحلام وفكّ رموز لغة اللاوعي، وكذلك عند السعي إلى النفاذ إلى سرّ المؤلفات الفنية وأعماق الماضي التاريخي.

يشرح الباحثون الغربيون تيار التحليل النفسي التفسيري، كلّ على طريقته. فمثلاً «ف. ريف» يتوقّف بالتفصيل عند مسألة إلقاء الضوء على إجراءات تأويلات التحليل النفي وشروحاته، ويذكر أن هذه الاجراءات ليست فريدة ومميّزة إلى هذه الدرجة لأن التحليل النفسي، من حيث الجوهر، يحاكي التيار التفسيري الديني التقليدي. وإذا كان، في التفسيرات الخاصة بالكتاب المقدس، يبرز الفرق بين النص الشرعي والمغزى الأخلاقي فإن منهج تأويلات التحليل النفسي وشرحه يتضمّن أيضاً تركيزاً على استجلاء الفوارق بين التأطير الخارجي والأهمية الداخلية لهذه الظاهرة أو تلك. ولكن، برأي «ف. ريف»، بهذه النقطة، يتحدّد التماثل بين التأويلات الدينية وتفسيرات التحليل النفسي العلمانية، نظراً لأن التناقض بين نصوص الكتاب المقدس والمضمون الأخلاقي المستتر والمتجلّي في أثناء التفسير الديني يعيد فرويد النظر فيه بصورة جذرية.

وكقاعدة، يستتّر، وراء النص الديني، شيء ما «أسمى» - واجب أخلاقي، مغزى آلهي...الخ، في الوقت الذي تقف فيه، وراء العوارض المرضية، أو العمليات الأخلاقية الطبيعية، شيء ما «منخفض» — غرائز غير واعية، حالة جنسية. ومع ذلك، وكما يرى «ف. ريف»، إن تفسيرات التحليل النفسي ليست متعارضة إطلاقاً مع التيار التفسيري التأويلي الديني. فهو، إذ يشرح فكرته، يوافق على موقف الفرويدي الجديد «غيه. فروم» الذي يوجد في الأحلام، وفقاً له، مثلاً، ذاك التجسيد لأغراض الانسان «الدنيا» و«السامية»، وبالتالي، يلتصق التيار التفسيري التحليلي النفسي مع الديني. ويؤكد «ف. ريف»، في هذا المعنى، أن «الفرويديين الجدد يصحّحون فرويد بصورة سليمة»(172).

بالطبع، يمكن إجراء تماثل بين التأويلات الدينية والتحليلية النفسية، كما يفعل ذلك «ف. ريف». ومن حيث المبدأ، إن كل نوع، من وجهة النظر المنهجية، بما يخصّ التفسير، يرتبط بهذا الشكل أو ذاك بتفسيرات التحليل النفسي وتأويلاته. ولكنها مسألة أخرى عندما نرى أن تفسير الكتاب المقدس هو شرح شرعي للنصوص الدينية في الوقت الذي يتعامل فيه التيار التفسيري التحليلي النفسي مع شروحات

الظواهر النفسية والثقافة البشرية. وإن المقارنة بينهما من المستبعد أن تكون مثمرة. وإن «ف. ريف» محق فقط من ناحية أنه وراء تبيان المغزى المستتر، بغضّ النظر عما إذا كان يتمّ فيه النظر إلى مظاهر الروح البشرية «السامية» أو «الدنيا».

إن التحليل النفسي موجّه نحو الكشف عن الصلات الدلالية التي يفترض الكشف عنها، النفاذ إلى أعماق الحالة النفسية وفكّ رموز لغة اللاوعي. كتب فرويد: «إن تفسّر فهذا يعني أن تجد المعنى الخفي(١٧٣). وإن الكشف عن مغزى «الهرب إلى المرض» والأحلام ومختلف أنواع زلّات اللسان والقلم، والنشاط الابداعي والعملية التاريخية، إن كل هذا يشكل المهمة الأساسية لتيار التحليل النفسي التفسيري التأويلي.

يرتبط تفسير التحليل النفسي مع المعاني الرمزية لحالة اللاوعي. وتصبح هذه المعاني الرمزية موضوعاً للدراسة المثابرة والدائبة عند فرويد. ويمكن القول إن الفهم التفسيري، في التحليل النفسي، هو الإدراك القائم على التأويلات المرتبطة بالمعنى الرمزي. في الحقيقة، لايضع فرويد أية فوارق بين الرموز والعلامات، مما ينتج عن ذلك أنه لايصبح واضحاً تماماً ماذا يختفي وراء الاستخدام التحليلي النفسي لمصطلح «الرمز». فالرموز، علامات لها تفسير واحد. وليس من قبيل المصادفة أن يعالج فرويد، مثلاً، عوارض المرض بصفتها «علامات الذكريات»(١٧٤). ورغم أن مؤسس التحليل النفسي ذاته يصرّ على التأويلات الرمزية فإن تفسيرات التحليل النفسي كما يتبيّن، قائمة على الإشارات والعلامات في حالات غير قليلة.

إن ما يطلق عليه فرويد «الرموز» هو، عملياً، علامات وإشارات العمليات الأولية للأهواء. فضلاً عن هذا، إن التفسير بالإشارات والعلامات يصبح، حسب رأي «يونغ»، لامعنى له عندما يتجاهل الطبيعة الفعلية للرمز ويدرسه بصفته علامة - إشارة لاأكثر. لذا، هو يسعى، خلافاً لفرويد، وبشتى السبل، إلى التأكيد، وبالذات، على الطبيعة الرمزية، دون الإشارية، لحالة اللاوعي، واضعاً في الحسبان قيمة الرمز الفعلي وليس الإشارة(175). فالرمز، حسب قناعة «يونغ»، يظهر دائماً من «الرواسب الماضية» أو الآثار التي تعود جذورها إلى تاريخ الجنس البشري.

إذا كان فرويد يلجأ إلى مفهوم التفسير متناولاً التحليل النفسي بصفته فن التأويلات والشروح فإن «يونغ» يستخدم مصطلح «التفسير». ففي بحثه «تركيب اللاوعي»(١٩١٦) يكتب عن ضرورة تفسير فانتازيا التأويل أي بصفتها رموزاً حقيقية معتبراً أن التأويلات التفسيرية تستجيب لقيمة الرمز ومعناه كما هو. فهو ينطلق من أن دراسة الخيالات على أساس «المنهج التفسيري للعلاج» يؤدّي، في النظرية، إلى تركيب المكوّنات الفردية والجماعية للوضعية النفسية البشرية.

إن قضية تفسير اللغة الرمزية تلفت انتباه الكثيرين من منظّري التوجّه التأويلي التفسيري، الغربيين المعاصرين. فالبعض منهم يدرس، على وجه الخصوص، مسألة طبيعة الرموز بالصلة مع تفسيرات التحليل النفسي لحالة اللاوعي محاولين، مثلهم مثل «يونغ»، إعادة استيعاب الطبيعة التفسيرية للرمز كما هو. وهكذا، إن الباحث الألماني «آ. لورنتسر»، المدافع عن تطوّر مذهب التأيلات التحليلي النفسي، يرى أنه، خلافاً للتفسير الفرويدي للمعاني الرمزية اللاواعية. فهو يطرح موضوعة، وبطريقة جديدة، دراسة المعنى الذي يخصّ الرموز. فهو يطرح موضوعة «التركيب المزدوج القطبين» لصياغة حالات الإدراك بحيث يظلّ البون قائماً بين الوعي واللاوعي، ولكن، في الوقت نفسه، «تتنقى نظرية التحليل النفسي من تعميم الأنتولوجيا على اللاوعي»(176).

فإذا كان اللاوعي، في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، هو المجال الذي يجري فيه تكوين الرموز فإنه ليس اللاوعي، بقناعة «آ. لورنتسر»، بل الوعي بالذات، هو الذي يشكل ذلك المجال من الوضعية النفسية البشرية التي يظهر المعنى الرمزي في إطارها. وهذا لايعني إطلاقاً أن «آ. لورنتسر» لايرى ضرورياً الأخذ بالحسبان العمليات اللاواعية. بل على العكس فهو، مثله مثل فرويد، يرى أن اللاوعي هو مركز تنظيم ما هو نفسي. بيد أنه، خلافاً لمؤسس التحليل النفسي، يفهم «آ. لورنتسر» اللاوعي «كخزان من الدوافع المادية» التي لاصلة بينها وبين التشكيل الفعلي للرموز. إن اللاوعي، في مذهبه التأويلي التحليلي النفسي، لايملك تركيباً رمزياً.

انطلاقاً من هذا، يرسم «آ. لورنتسر» الفرق بين «الرموز» و«الأنماط الجامدة» (الستيريوتيبيات) فهي تصوّرات «نزعت عنها الترميزات». وهكذا يعيد «آ. لورنتسر» صياغة المفهوم الفرويدي للمعنى الرمزي، مع إعادة النظر، في الوقت نفسه، في مفهوم التحليل النفسي «للانزياح». وإذا كان «اللاوعي المنزاح»، في التحليل النفسي الكلاسيكي، قد اكتسب تلوينات رمزية، فإن عملية «الانزياح» في «فلسفة التأويل التحليلية النفسية لـ«آ. لورنتسر»، يتمّ وصفها على أنها حالة من «نزع الترميز»(177).

إن وضع الفرق وتحديده بين الرموز والتنميطات في تأويلات «آ. لورنتسر» «التحليلية النفسية» هو إحدى المحاولات لإعادة استيعاب التعاليم الفرويدية بغية تدقيق خصوصية نشاط الانسان الرمزي والتطوير اللاحق لوظائف التحليل النفسي التأويلية.

تجد أفكار مذهب التحليل النفسي التأويلي لواضعه «آ. لورنتسر» تجسيداً لها في «التأويل النقدي» لواحد من الممثلين البارزين للمدرسة الفرانكفورتية هو «يو. هابيرماس»(178) والتي، في إطارها، يعار اهتمام كبير إلى تحليل ما يسمّى «تبادل الآراء المشوّه». ومن هذه المواقف بالذات يتوجّه «هابيرماس» بالنقد لتعاليم «هادامير» التأويلية التفسيرية معتبراً أن التحليل النفسي، إذا صار نقدياً من حيث روحه، فسوف يتمكن من الاسهام في فهم العمليات التفسيرية والمرتبطة بنشاط الانسان غير المتحفظ، وبالتالي تعرية إفلاس ادعاءات «هادامير» في شمولية الفكر التأويلي الفلسفي.

لقد جرى نقاش عاصف بين «هابيرماس» و«هادامير» حول مسألة «تبادل الآراء المشوّه» في نهاية الستينيات ــ بداية السبعينيات. وخرج هذا النقاش إلى ما وراء فلسفة ألمانيا الاتحادية وأبعد من حدودها، واتخذ طابعاً دولياً بسبب مناقشة وضعية «مذهب التأويل الفلسفي» ووظائفه ومهامّه.

ورغم الفهم المتباين بين «هابيرماس» و«هادامير» لوظائف «مذهب التأويل الفلسفي» فالاثنان ينطلقان من أن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية هي «مذهب التأويل». إذ أن التحليل النفسي، عند «هابيرماس» هو«مذهب التأويل»(179). وفي التحليل النفسي، من وجهة نظر «هادامير»، يلعب الانعكاس التأويلي دوراً أساسياً»(180). فالمنظّران يعتبران «موتيفات» النشاط البشري اللاواعية مكوّنات لعملية الإدراك والفهم والتي للتحليل النفسي علاقة بها. في الحقيقة، يستعين «هابيرماس» بأعمال فرويد في الوقت الذي يعتمد فيه «هادامير» على أفكار «ج. لاكان». هذا، ويعير «هابيرماس» اهتماماً كبيراً لتحليل مفاهيم التحليل النفسي، بينما نادراً ما يتوجّه «هادامير» فقط إلى التحليل النفسي الكلاسيكي. علماً أن محاكمات «هادامير» عن التحليل النفسي هي، بصورة أساسية، ردّ فعل جوابي على رؤية «هابيرماس» لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية. فضلاً عن هذا، يتحدّث المنظّران، وإن كان كل واحد على طريقته، عن فعل «الانعكاس التأويلي» الذي له تواجده في التحليل النفسي.

يحتلّ «ب. ريكيور» مكاناً مميّزاً من بين الباحثين الغربيين الذين يعالجون التحليل النفسي بصفته تياراً للتأويل والتفسير. ففي لبّ «ظواهريته التأويلية» يبرز مفهوم التفسير الذي يودّي دور «الحلقة

الواصلة بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي»(181). فمن جهة، يسعى «ريكيور» إلى تفسير مماثل لتعاليم التحليل النفسي منطلقاً من المقدمة التي ينبغي، بموجبها، دراسة أعمال فرويد بصفتها «نصباً تذكارياً لثقافتنا ونصّاً يتمّ فيه التعبير عن ثقافتنا واستيعابها»(182). ومن جهة أخرى، يحاول الكشف عن جوهر التفسير، كما هو، واستكناه تدابير الإدراك المتضمّنة في سياق العلاقات بين النصّ المفسَّر والمفسِّر.

في الحالة الأولى، يتعامل «ريكيور» مع القراءات التأويلية لأعمال فرويد: «قراءة فرويد ــ هي عمل مؤرّخ للفلسفة»(183) و«يمكن لفرويد أن يكون مقروءاً تماماً مثلما يقرّ زملاؤنا ومعلّمونا، أفلاطون وديكارت وكانت»(184). وفي الحالة الثانية، يتعلق الأمر بمنهج قراءة النصوص بشكل عام. والمقصود بها النصوص التي تؤدّي دور النموذج للفهم التأويلي، وكذلك يتعلق الأمر «بالمذهب التفسيري الشمولي» الموجّهة نحو صياغة القواعد المطلوبة «لتفسير وثائق ثقافتنا المكتوبة»(185). ويتشابك هذان المقطعان من الدراسة في «المذهب التأويلي الظواهري» لـ«ريكيور».

ففي عمله المكرّس لفهم تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، يتوصّل «ريكيور» إلى استنتاج مفاده أن «التحليل النفسي هو تفسير من البداية حتى النهاية»(186). وحتى أن تأملات فرويد المبكرة عن تعليلات السيكولوجيا العلمية يفهمها بصفتها تعليلات تأويلية. فهو يرى أن التأويل موجود في «المشروع» الفرويدي وإن كان يقترن أيضاً «بالطاقة» أي بأفكار فرويد تلك التي تتجسّد فيها تصوّرات العلوم الطبيعية عن الحالة النفسية البشرية. وفي سعيه إلى الكشف عن مغزى التفسير التحليلي النفسي ومناقشته للفهم الفرويدي للمعنى الرمزي اللاوعي يجري «ريكيور» مقارنات بين الرمزية والتأويلية معالجاً الواحدة من منظار الأخرى.

وبهذا الصدد، فهو يدرج فرويد في عداد المنظّرين الذين طوّروا أفكار «التأويل المتلاشي» وأما التحليل النفسي فهو «تفسير للثقافة»(187). ورغم أنه، في أعماله اللاحقة، قد أعاد النظر في مفاهيمه وتصوّراته الأولى عن فن التأويل ككل. فإن محاكماته للتحليل النفسي كتفسير وتأويل للثقافة لم تبق على حالها فحسب، بل تتطوّر لاحقاً أيضاً. وفي دراسته الجديدة للنصوص الفرويدية، يسعى «ريكيور» إلى تبيان أن التحليل النفسي يبرز اتجاهاته الحقيقية عندما يخرج عن نطاق العلاقة العلاجية بين المحلل والمريض. وفي نهاية المطاف «يشارك التحليل النفسي في الحركة الثقافية المعاصرة فاعلاً بصفته مذهباً لتأويل الثقافة»(188)

وأما ما يتعلّق بأفكار التحليل النفسي الفرويدية فهي، برأي «ريكيور»، وفي كثير من جوانبها، غير مفهومة من قبل المعاصرين أوأنها مفسّرة ثانية من قبلهم بصورة متباينة. فهو لايشاطر وجهة النظر تلك التي وضع فرويد، بموجبها، «أطيقا جديدة». إن مؤسس التحليل النفسي، حسب رأي «ريكيور»، قد اقتصر على تغيير وعي أولئك الذين لم يستطيعوا إيجاد الجواب عن أسئلة أخلاقية عديدة. «فهو بدّل الوعي عن طريق تغيير معرفتنا حول الوعي وبفضل هذا، قدّم الحلّ لاستيعاب بعض حالات ضياعه»(189).

يمكن تقويم التفسير الريكيوري لتعاليم التحليل النفسي بصفته إحدى محاولات القراءة «الجديدة» لفرويد، مع كل النتائج المترتبة. وإن المرحلة الايجابية لهذه القراءة «الجديدة» لفرويد تكمن في أن استيعاب أفكار التحليل النفسي تتحقق من مواقع فلسفية، وهذا يشكل ظاهرة نادرة في أدبيات البحث الغربية. ولعله تعود إلى «ريكيور» أحد الأعمال الفلسفية الأكثر جوهرية والمكرّس لمؤسس التحليل النفسي.

فضلاً عن هذا، إن دراسة تعالي التحليل النفسي، من خلال تفسيراتها التأويلية، تترك بصمتها في هذا السياق. ولاتكمن المسألة في أن «ريكيور» يطابق التحليل النفسي مع «فن تأويل الثقافة»، بل تكمن المسألة في أن هذا هو فقط أحد جوانب تعاليم التحليل النفسي الذي يكمن لاضفاء صفة الاطلاق عليه أن يؤدّي ، وهو كقاعدة، إلى تفسير لأفكار التحليل النفسي، غير متماثل.

إذا كان «ريكيور»، في أثناء دراسة تصوّرات التحليل النفسي قد توصّل إلى فن التأويل بفضل معالجة المفاهيم الفرويدية حول المعنى الرمزي لحالة اللاوعي، فهو قد أخذ، لاحقاً، يربط التأويل مع القضية العامة للغة والنصّ المكتوب. ففي عمله المكرس لدراسة رمزية الشر كظاهرة ثقافية، لايزال يعالج الرموز في المنظور التأويلي مفترضاً أن «التأويل يشارك في إحياء الفلسفة من خلال الارتباط بالرموز»(190). بيد أن الفيلسوف الفرنسي، في هذا العمل، يميّز بين نوعين من التفسير - الرمزي والمجازي محاولاً تعليل موضوعة حول أن الرموز تسبق التأويل في الوقت الذي تعتبر فيه المجازيات تأويلية في جوهرها.

وفي دراساته اللاحقة يدرج «ريكيور» القياس التأويلي في تركيب التفكير الانعكاسي ويعالج التأويل ضمن إطار الاعتراف بالقيمة الموضوعية للنصّ المتميّز عن المقاصد الذاتية لمؤلفه. ويتبيّن أن ذاتية المؤلف والقارىء ليست هي موضوع الدراسة بل الصلة بين معالجة النص والتفسير. وفي ظل مثل هذا البحث يصبح التأويل فلسفة للتفسير لأن «قضية التأويل الأساسية»، حسب رأي ريكيور «هي قضية تفسير»(191).

وفي دراسته لهذه المسائل، يتوجّه «ريكيور» إلى تحليل عملية استخدام اللغة مركّزاً الاهتمام على السمات الجوهرية للكلام الشفهي والكتابي. وهو إذ يستخدم تعبير «ت. كون»، يتكلّم على «أنموذج النص» المتولّد عن خصوصية اللغة المكتوبة، المتجلية في علاقات متميّزة مع الزمن عندما يمكن للمضمون النصّي والمقاصد الداخلية للمؤلف أن تتمايز فيما بينها بصورة ملحوظة مسبّبة «تناقضاً في التفسير». وضمن إطار «أنموذج النص» هذا، يظلّ معناه مخفياً ويتطلّب توضيحاً بحيث يشكل الأمر، برأي «ريكيور»، مهمة هامة للمفسّر الساح والساعي إلى إدراك المضمون الحقيقي للنص المقروء من قبله.

يعتبر توجّه «ريكيور» نحو الكشف عن معنى النص استمراراً منطقياً لتطوّر أفكار التحليل النفسي المرتبطة بتأويلاته للظواهر والعمليات المبحوثة. بيد أن التفسير المضموني للمعنى، عند «ريكيور»، يتميّز تميّزاً ملحوظاً عن الشرح الفرويدي له. فإذا كان الكشف عن اللغة الرمزية لحالة اللاوعي مقروناً، عند مؤسس التحليل النفسي، بأهواء الانسان الجنسية، فإن «ريكيور»، لأجل فهم مغزى النص، يتوجّه إلى التصوّرات الهايديغرية عن كينونة الانسان في العالم. فهو يشاطر أفكار «هايديغر»، التي لايتناسب الفهم، بموجبها، مع فرد آخر معبّر عنه في المعالجة، بل مع كينونة جديدة ــ في ــ العالم، وفقط في النص المكتوب يحدث التخلّص من المؤلف نفسه ومن الظرف الحواري المحدود عندما ينكشف الهدف الحقيقي للمعالجة كمشروع للعالم. واعتماداً على أفكار «هايديغر» هذه، يعالج «ريكيور» مغزى النص كنقطة لصياغة نظرة جديدة إلى العالم نظراً لأن «العالم هو مجموعة من الترابطات التي تكشف عنها النصوص». وأما إبراز «روحية» المعالجة فيتحقق بواسطة النص المكتوب الذي يحرّر الانسان من مختلف القيود عن طريق «كشف العالم لأجلنا، أي المقاييس الجديدة لكينونتنا - في - العالم»(192).

ليس توجّه «ريكيور» إلى أفكار «هايديغر» هو الحدث الوحيد في تأملاته الفلسفية بصدد أهداف فن التأويل ومهامّه. إذ أن مسلّمات «هايديغر» النظرية عن كينونة الانسان في العالم واجراءات الإدراك تدخل عضوياً في سياق محاكماته عن تفسير النص ومعناه. لذا ليست مصادفات أبداً نداءات «ريكيور» «بالعودة

إلى تأويل الأنا الموجود أكثر من تأويل أنا أفكر»(193). غير أنه لن يكون من الصحيح الاعتقاد أنه يرفض تصوّرات التحليل النفسي لصالح المقولات الوجودية. ففي «تأويلاته الظواهرية» يتبيّن استخدام مختلف الأفكار وتشابكها من خلال الإدراك التأويلي لمنهجية فهم النص.

إذا كان «ديلتيه» قد سعى إلى الفصل بين طريقتي البحث «الفاهمة والشارحة»، فإن «ريكيور» لايحاول ربط الفاهمة والشارحة في كلّ واحد فحسب، بل أيضاً الكشف عن ديالكتيك العلاقة فيما بينهما. وإن «أنموذج النص»، برأيه، يشترط «أنموذجاً للقراءة» الذي ينبثق عنه «ديالتيك القراءة» المرتبط بحركة الفكر المتفسّرة، في البدء، من الفهم إلى الشرح، ومن ثمّ من الشرح إلى الفهم. وفي أساس هذا الديالكتيك تكمن العلاقات المتبادلة بين موضوعية النص وذاتية مقاصد المؤلف.

وفي استيعابه لخصائص النص المميّزة، يقترب «ريكيور» من قضية «الحلقة التأويلية» في تفسيراتها التقليدية. فالنص عنده هو شيء كلّي. وإن إعادة بناء النص ككل واحد له حركة دائرية عندما ينتقل الباحث من التصوّرات الفرضية عن الكل إلى إجزائه المكوّنة، ومن ثمّ إلى بناء كلّ آخر من هذه الأجزاء. ويعترف «ريكيور» بأهمية «الحلقة التأويلية» المفهومة تقليدياً. بيد أنه، مثله مثل «هادامير» يسعى على طريقته، إلى إعادة إدراك ماهية هذه الحلقة.

وكما يرى «ريكيور»، يلاحظ، في أثناء التفسير، ديالكتيك المسار المستقيم والعكسي ــ الحركة من الفهم إلى الشرح، والعكس. وإن «الصورة الجديدة» للديالكتيك تنبثق عن طبيعة ترابطات النص مع العالم، عندما تكون العلاقتان المتناقضتان محتملتين: معالجة النص خارج نطاق صلته مع العالم أو، على العكس، بناء صلات جديدة معه. وينشأ الاحتمالان من ذات فعل القراءة المؤدية إلى ظهور «تفاعل دياليكتيكي، وإن الأسلوب الأول من قراءة النص، حسب «ريكيور» ، يتحقق في المدارس البنوية المرتبطة بالنقد الأدبي. وفي هذه الحالة، إن التحليل البنيوي يشكل مرحلة ضرورية بين التفسيرين الساذج والنقدي، السطحي والمعمّق بحيث يتيح الامكانات لدراسة الشرح والفهم في نهايات متباينة من القوس التأويلي الشامل»(194).

ولكن يرى «ريكيور» أن «المدلول المعمّق» للنص هو ليس مايعتزم المؤلف قوله، بل هو مايقوله النص نفسه. وبكلمة أخرى، يكشف «المدلول المعمّق» ترابط النص مع العالم. عدا هذا، يسهم النص في «خلق أسلوب جديد من الكينونة»(195). وفي الوقت نفسه يتوضّح الطابع الديالكتيكي بين الشرح والفهم في المرحلة الثانوية من العملية التفسيرية لأن الفهم قادم عن طريق مجموعة من التدابير التوضيحية.

إن التفسير الريكيوري للعلاقات بين الفهم والشرح هو محاولة لتجاوز أحادية تأويل التناول الذي يطرحه «ديلتيه». وتشكل مثل هذه المحاولة خطوة إلى الأمام نظراً لأن «ريكيور» يبذل جهداً للكشف عن ديالكتيك الفهم والشرح في أثناء نشاط الانسان المعرفي. ولكنها مسألة أخرى عندما نرى أن رؤيته إلى هذا الديالكتيك مقيّدة بإطارات من التفسير النصوصي. هذا، وتتكشّف بجلاء في «التأويلات الفينومينولوجية» عناصر التفسير الوجودي لكينونة الانسان في العالم. وتعود الاشكالية التي يناقشها «ريكيور»، والتي تخصّ العلاقة المتبادلة بين الفهم والشرح، تعود، في جذورها، إلى تعاليم التحليل النفسي الفرويدية.

كان مؤسس التحليل النفسي يسعى إلى توحيد الفهم والشرح الخاص العمليات النفسية ونشاط الانسان التحريكي، في كلّ واحد. وقد لفت «ريكيور» الانتباه إلى خصوصية التحليل النفسي هذه. ففي أعماله لم يقتصر على استخدام التصوّرات الفرويدية حول ضرورة المزج بين منطلقين لدراسة الانسان بل تعميقها أيضاً مركّزاً على دياليكتيك الفهم والشرح في العملية التفسيرية. وبما أن «ريكيور» يفهم النص

بصفته وثائق مثبتة في اللغة المكتوبة كما هي الثقافة ككل. ، فإن التأويل الشامل له علاقة أيضاً بقراءة النصوص وتفسير كينونة الانسان في العالم. هذا ويعالج «ريكيور» وظائف الفهم والتفسير بصفتها تخصّ الطبيعة البشرية نفسها.

هذه هي الاتجاهات الأساسية في إدراك الصلة المتبادلة بين التحليل النفسي وفن التأويل، هذه الصلة الملحوظة في الفلسفة الغربية المعاصرة. وهي تدّل، من جهة، على وجود منطلقات متنوعة لتفسير تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، ومن جهة أخرى، على سعي جزء من الباحثين الغربيين إلى عدم تصوير التحليل النفسي بصفته فناً للتأويل فحسب، بل أيضاً إلى طرح مفاهيم جديدة قائمة على المزج بين أفكار التحليل النفسي وفن التأويل.

الفصل الخامس

التحليل النفسي التركيبي

ثمة إمكانات معيّنة في «تأويلات ريكيور الفينومينولوجية» لقراءة أي نـص، كـانت قد ترابطت مـع مدارس البنيوية المختلفة. فمن وجهة نظره، يسهم التحليل التركيبي في الانتقال التأويلي من الشرح إلى الفهم، ومن التفسير المبتذل للظواهر المبحوثة إلى تفسير مضمونها المعمّق عن طريق تثبيت التلازم بين الواقع الاجتماعي وتعبيره الرمزي والتراكيب الاجتماعية والمنظومات الإشارية. وإذا كان «ريكيور» يدرس تحليل النص التركيبي والمنطلق البنيوي لإدراك الواقع بشكل عام، بصفته درجة وسطية تفترض تفسيراً تأويلياً لاحقاً يحمل فحوى ظواهرية، فإن عدداً من الباحثين الغربيين يتوجّه مباشرة إلى البنيويـة كاشفاً فيها الطريقة المماثلة والتي تسهم في تبيان جوهر الظواهر المبحوثة.

يؤكد بعضهم على توجّه البنيوية نحو تحويل الفن التأويلي بغية طرح رؤية بنيوية جديدة إلى قضية التفسير والتأويل. هذا ويذكر «ت. سيونغ»، أستاذ الفلسفة في جامعة تكساس، «أن فن التفسير قد تمّ تحويله إلى فن للتحليل البنيوي، وصار تفسير الموضوع الثقافي متنوعاً في تحليل تركيبه»(1)

ونذكر أن التأويل التحليلي النفسي بصفته طريقـة لتفسير اللاوعـي، يتعـامل مـع حديث المريض، بصورة عامة. ويعتبر فهم الحديث واللغة إحدى القضايا المركزية في التحليل النفسي. ويذكر فرويـد: «إن حديثنا (كلامنا) ليس ظاهرة عرضية على الاطلاق بل هو كنز من كنوز المعرفة العريقة...»(٢). بيد أن اللغة التي يعالجها المحلّل النفسي لها خصوصيتها. ففي الدراسات النظرية والممارسات العلاجية التطبيقية ليست اللغة اليومية العادية هي موضوع البحث بقدر ما هي «لغة اللاوعـي» التي لها منطقها غير المتطابق مع منطق الآراء سواء أكان هذا كلاماً يخصّ المريض أو سياقاً نصّياً ضمن إطار مؤلف فني وثقافة بشرية ككل. وبدقة أكثر، ينصت المحلّل النفسي إلى اللغة الاعتيادية ويأخذها بالحسبان، إلا أنه لايثق بمصداقية الآراء ويسعى، من وراء قشرة هذه اللغـة، إلى كشف المحتوى الحقيقي المعبّر عنه في صيغة رمزية. هذا ويشكل إدراك معنى اللغة الرمزي وتحليلها وتفسير «التفكير الآخـر» لحالـة اللاوعـي، جوهر التأويلات التحليلية النفسية.

إن هذا الجانب اللغوي بالذات، من التحليل النفسي، يلفت انتباه المنظّرين الغربيين الذين حاولوا القيام بتركيب الاشكالية اللغوية مع التحليلية النفسية. والأمر هنا، يتعلق، قبل كل شيء، بالبنيويين الفرنسيين الذين يستخدمون طريقة البحث التحليلي النفسي والعديد من الأفكار الفرويدية عند الكشف عن عمليات تعميم البنيوية على التفكير واللغـة والعمليات الأتنولوجية والتاريخية ضمن إطار الثقافة

الغربية والحضارة البشرية ككل، وكذلك في أثناء تحليل النصوص ذات المضمون العلماني ــ الفني أو الديني ـ الميثولوجي. ويدخل في عدادهم مؤسسو الحركة البنيوية في فرنسا مثل «ليفي ــ ستروس» و«م. فوكو» و«ج. لاكان» وأنصار مدرسة «لاكان» للتحليل النفسي، ومن ضمنهم «س. ليكير» و«ج. لابلانش» والمشاركون في المجموعة الأدبية «تيل ـ كيل».

إن جهود «ك. ليفي ـ ستروس» موجّهة نحو تبيان الآليات اللاواعية التي تشرف على بنى الوعي الاجتماعي في المجتمعات البدائية. ويبحث «م. فوكو» في البنى الأساسية للتفكير البشري محاولاً الكشف عن الآليات الداخلية لتطوّر المعرفة العلمية والانسانية وسننها. ويركز «ج. لاكان» الانتباه على دور اللاوعي في حياة الانسان مقترحاً مفهومه الخاص به حول تركيب الفرد النفسي الداخلي ومنطق فعل اللغة. ويطوّر «س. نيكلير» و«ج. لابلانش» أفكار «لاكان» عن اللاوعي واللغة. ويدرس أفراد جماعة «تيل ـ كيل» النصوص منطلقين من البنيوية الأدبية وتفسير «لاكان» للغة. وباختصار، يقترح البنيويون الفرنسيون رؤية جديدة إلى الاشكالية اللغوية المتجسّدة من خلال المنطلق الفرويدي في تحليل اللاوعي.

ينبغي التأكيد أن الرؤية «الجديدة» التي تبرز عند البنيويين بصدد وظائف اللغة هي، بالفعل، الصيغة المتبدلة لتصوّرات التحليل النفسي الفرويدية حول «الرأي الآخر» لحالة اللاوعي. وليس من قبيل المصادفة، رغم نقد التيار البيولوجي الفرويدي في تفسير طبقات الفرد العميقة، أن يعترف البنيويون أنفسهم أن التحليل النفسي الكلاسيكي بتركيزه على آليات النشاط البشري اللاواعية ووظيفة اللغة الرسمية، قد كشف عن آفاق واسعة لفهم خصوصية التراكيب اللغوية. وبالفعل، من المستبعد، دون دراسة تحليلية نفسية لسنن فعل اللاعي والتفسير ذي العلاقة للمعنى الجنسي الرمزي، أن تكون البنيوية ذات معنى بتلك الصيغة حسبما تتطوّر الآن في فرنسا. وحسب تعبير أستاذ الأمراض النفسية في كلية الطب التي تحمل اسم «ألبرت انشتاين، «ايه ليفينسون»: «اكتشف فرويد البنيوية قبل أن تكتشف البنيوية فرويد»(3).

ولكن البنيويين حاولوا، وهذا جانب آخر من الموضوع، إعادة النظر في بعض أحكام التحليل النفسي الكلاسيكي النظرية و«نزع السمة البيولوجية» عن مفهومه. وهم، لأجل هذه الغاية، يسعون، بطريقة جديدة، إلى قراءة الأعمال الفرويدية وتبيان مضمونها المدرك فلسفياً. وكما يصرّح مثلاً «ج. ديريد»: «ينبغي أن نقرأ فرويد تماماً بتلك الصورة التي يقرأ فيها هايديغر كانت»(4). فهو، في شرحه فكرته هذه، يشير إلى أنه إذا كان فرويد قد تكلّم على «غير أوان» اللاوعي «أما مؤسس التحليل النفسي فقد أفصح، بالفعل، عن رأي ينصّ على أن اللاوعي موجود بشكل عام، دون زمن»(٥) وأنه ينبغي، بصورة صحيحة، استيعاب المبدأ الفرويدي واتخاذ موقف منه على الطريقة الهايديغرية: «فإن اللاوعي، بلاشك، مثله مثل التأمل، في غير أوانه فقط من ناحية المفهوم المبتذل المحدود حول الزمن»(6).

كان الأنتربولوجي الفرنسي المعروف «كلود ليفي ـ ستروس» (المولود في عام ١٩٠٨) واحداً من أولئك الذين اتجهوا نحو الكشف عن عناصر الثقافة المادية والروحية، التركيبية. إذ يقترن اسمه مع ظهور البنيوية الفرنسية ومع صياغة منهج التحليل التركيبي البنيوي المستخدم عند دراسة الأساطير والمجتمع البدائي والحياة الاجتماعية وعالم الثقافة الرمزي. وفي الأدبيات الغربية يعتبرون «ليفي ـ ستروس» عالماً وفيلسوفاً نفخ روح الحياة في التصوّرات البنيوية حول الواقع. وهذا ما نلمسه في بعض أعمال المفكرين السابقين الذين وحّدهم الأسلوب البنيوي في دراسة الظواهر الاجتماعية. ويتمّ استيعاب البنى النظرية التي يطرحونها كمبادىء أساسية بالنسبة إلى ظهور «التحليل النفسي البنيوي».

وحسب تعبير «ايه. كيوزايل» أستاذ علم الاجتماع في جامعة روتغر، إن «ليفي ـــ ستروس» هو «أبو البنيوية». وأما نجاح أعماله فقد ساعد، بلاشك، «التحليل النفسي الفرنسي»(7). هذا ويتحدث بعض الباحثين الغربيين، ومن ضمنهم «ت. شيلفي» أستاذ الفلسفة في إحدى الجامعات الأمريكية، ولاية كونيكتكوت، صراحة عن «دور التحليل النفسي البنيوي في تفكير «ليفي ستروس» معتبرين أن أفكار السوسيولوجيين «ايه. ديورغيم» و«م. موس» ومحللي فرويد النفسيين «ج. لاكان» وكذلك اللغوي «ر. ياكوبسون» قد تجسدت في تركيب «تحليل ليفي ـ ستروس النفسي الاجتماعي»(8).

ثمة نصيب من الحقيقة في وصف تعاليم «ليفي ـ ستروس» (بصفتها «بنيوية» أو حتى «تعاليم التحليل النفسي الاجتماعي») لأن العالم الفرنسي قد طرح فعلاً عدداً من الأفكار التي تتيح الامكانات للتحدث عن إعادة الفهم البنيوي للتحليل النفسي الكلاسيكي. وكانت إعادة الفهم والادراك هذه تقوم على توحيد مفاهيم متنوّعة كان قد طرحها منظرون متباينون في حينه. ووجدت كل هذه المفاهيم تجسيداً لها في بنى «ليفي ـ ستروس» النظرية والتي لم تؤخذ بحدّ ذاتها بل بالصلة مع إدراكه لما يسمّى «التركيب اللاواعي للعقل». وقد تمّ تخصيص موضع هام، ضمن إطار هذا الادراك، لتصوّرات فرويد و«لاكان» حول اللاوعي إذ لفت فرويد اهتمام «ليفي ـ ستروس» بطريقته التحليلية النفسية لدراسة أعماق الحالة النفسية الواعية، وأما «لاكان» فقد لفت نظره إلى المقولة التي يطرحها حول «الآخر» والتي يلاحظ في سياقها تطوير البنى اللاواعية. هذه هي مصادر «ليفي ـ ستروس» الفكرية الكامنة في أساس ظهور الحركة البنيوية في فرنسا والتي أعطت دفعاً نحو ظهور «التحليل النفسي البنيوي». ومن الناحية الفلسفية العامة، يسعى «ليفي ـــ ستروس» إلى الكشف عن تركيب العقل البشري، هذا التركيب الذي يعتبر، من وجهة نظره، ومن حيث طبيعته الجوهرية، لاواعياً. وهنا يبرز السؤال التالي: في أيّ اتجاه يحقّق «ليفي ـ ستروس» إعادة إدراك التحليل النفسي الكلاسيكي؟

قبل كل شيء ينبغي الأخذ بالحسبان أن «ليفي ـــ ستروس»، مثله مثل فرويد، يعترف بوجود تراكيب مميّزة في الوضع النفسي والتي تشكل دراسة قوانين صياغتها وعملها مهمة كبيرة في البحث العلمي. ومن وجهة نظر «ليفي ـ ستروس»، تكمن أفضال فرويد في أنه قام بمحاولة جريئة لكشف جوهر البنى العميقة للحالة النفسية البشرية. وبقناعته، تشكل هذه التراكيب أو تلك البداية التنظيمية للحياة النفسية إذ أن «مجموعة هذه التراكيب يشكل ما نسميه اللاوعي»(9).

إن مثل هذا الفهم لحالة اللاوعي من جانب «ليفي ـــ ستروس» يعود فعلياً إلى تفسيراته التحليلية النفسية إذ أن مؤسس التحليل النفسي لايتوجّه إلى ابراز العمليات اللاواعية الجارية في أعماق نفسية العصابيين فحسب بل إلى إدراك التراكيب اللاواعية التي تخصّ البشر السليمين أيضاً. وليس من قبيل المصادفة أن يقوم فرويد بمحاولات لنقل مسلّماته وفرضياته النظرية وسحبها على تاريخ البشرية، ومن ضمنها دراسة المجتمع البدائي. بيد أن الانعطاف اللاحق للفكر في مجال إلقاء الضوء على طبيعة اللاوعي عند «ليفي ـ ستروس» إنما يشهد على أن فهمه ليس متطابقاً مع التفسير الفرويدي لحالة اللاوعي.

عدا هذا، وبقدر ما يتمّ إدراك «تركيب العقل اللاواعي»، تتجلّى، بكل وضوح، تلك الفوارق التي تلاحظ بين التحليل النفسي الكلاسيكي و«البنيوي». إن مفهوم «التركيب اللاواعي للعقل» نفسه، والذي يدافع عنه «ليفي ـ ستروس»، لايدخل ضمن البنى النظرية لفرويد الذي يعتبر العقل، الوعي، عنده، هو شيء، واللاوعي ـ شيء آخر متميّز عن الآخر، يخصّ الوضعية النفسية البشرية. بيد أن الأمر لايقف عند هذا الحدّ. إذ أن الأكثر أهمية هو أن «ليفي ـ ستروس»، خلافاً لفرويد، يسعى إلى دراسة التقاليد

والأساطير الجماعية بكل ما تحمله من تكوينات ذات قيمة عامة، وغير واعية من حيث سماتها وطبيعتها. ورغم أن فرويد، في أعماقه اللاحقة، كان يتوجّه إلى «السيكولوجيا الجماهيرية» والتراكيب الجنسية اللاواعية لمجموعات متباينة، إلا أن الذي كان يهمّه بنسبة أكبر هو التاريخ الفردي. وهذا قد تجلّى تماماً في التطبيقات السريرية.

يرى «ليفي - ستروس» أن التقاليد والأساطير الجماعية أي التراكيب ذات المعنى العام والتي تدلّ على وحدة القوانين الداخلية للسمة التركيبية للحياة الاجتماعية بدءاً من المجتمع المعاصر حتى البدائي. فهو يؤكد أن اللاوعي يتوقف عن أن يكون ملاذاً للخصائص الفردية ومستودعاً للتاريخ الفردي الذي يجعل كل واحد منا كائناً فريداً. إن مصطلح «اللاوعي» يعني الوظيفة الرمزية التي تخصّ الانسان إلا أنها تتبدّى، عند جميع البشر «وفقاً لقوانين واحدة، وتنحصر، في جوهرها، في مجموعة هذه القوانين»(١٠). وفي هذه الناحية، يعتبر منطلق «ليفي - ستروس» تجاه مسالة إدراك اللاوعي أقرب إلى «السيكولوجيا التحليلية» العائدة إلى «يونغ» منه إلى التحليل النفسي الكلاسيكي الفرويدي.

من المعروف أن «يونغ» قد أجرى تمايزاً فاصلاً بين اللاوعي «الفردي» و«الجماعي». فالنموذج الأول لحالة اللاوعي يربطه مع التجربة الفردية لفرد واحد، والثاني مع الخبرة الجماعية التي تخصّ كل الأعراف والشعوب. ويرى «يونغ» أن «اللاوعي الجماعي» هو لاوعي ظهر من التركيب الوراثي للماضي البشري ويشكل خزّاناً تتركز في قعره «النماذج الأصلية» التي تشكّل نوعاً من المخطّطات الرمزية» و«العناصر الشكلية». وكما يرى «يونغ»، يمكن لهذه «النماذج الأصلية» أن «تلتقط» فقط بصورة تقريبية ومبسّطة بفعل طابعها الفارغ و«العامل النفساني» الذي تحمله(11).

ثمة شيء مماثل في مفاهيم «ليفي - ستروس» النظرية وتركيزه على التقاليد والأساطير الجماعية التي يعتبر اللاوعي في صيغته العامة من مكوناتها الأساسية. الحقيقة أنه يقف ضد النظرية اليونغية حول الأسطورة وتفسير المواضيع الأسطورية بصفتها «طرزاً بدئية» معالجاً مثل هذا التفسير باعتباره «ضياعاً»(١٢) عادياً.

إن إعادة التفكّر والتأمّل في مفهوم فرويد حول اللاوعي يترافق، عند «ليفي - ستروس»، مع السعي إلى رسم فوارق أكثر دقّة بين اللاوعي وما قبل الوعي، وبدقّة أكثر الوعي الباطن الذي نلحظه في علم النفس. فالوعي الباطن، عند فرويد، هو تلك المنظومة النفسية التي تتوقّف التصوّرات الواعية، في إطارها، عن أن تكون واعية. وإن الوعي الباطن، عند «ليفي - ستروس»، هو مستودع أو مخزن الذكريات والصور المكدّسة والمتراكمة من جانب كل فرد في مسار حياته.

وأما ما يتعلّق، فعلاً، بحالة اللاوعي فهو، من وجهة نظره، يفتقر إلى أيّ مضمون مجازي، ويعتبر أداة لها خصوصيتها ومخصصة لاخضاع بعض العناصر، سواء أكانت تصوّرات أو ذكريات وانفعالات، للقوانين التركيبية التي يسري مفعولها في مجال الواقع الفعلي المعني. ويشرح «ليفي - ستروس»: «يمكن القول إن الوعي الباطن هو قاموس فردي بحيث يسجّل فيه كلّ واحد منا مفردات قصة فرديته. وإن اللاوعي بترتيبه هذا القاموس حسب قوانينه، يضفي عليه أهمية وقيمة ويجعل منه لغة مفهومة من قبلنا نحن أنفسنا ومن قبل آخرين (ولكن فقط بذلك القدر الذي هو مرتب طبقاً له حسب قوانين اللاوعي)(13)...»

وبناء عليه، يركزّ، «ليفي - ستروس» خلافاً لفرويد الذي صاغ منهجاً سيكلولوجياً لنقل اللاوعي إلى الوعي، الاهتمام على قوانين اللاوعي التركيبية وتنظيم العناصر غير المنشطرة من الخارج في منظومة ما،

للأسطورة. وهذه المنظومة تبدعها الذات نفسها أو يتمّ اقتباسها من التقاليد الجماعية. فالأسطورة عنده تؤدّي وظيفة رمزية بفضل تركيب اللاوعي، الثابت. لذا إذا كان فرويد يسعى إلى صياغة «قاموس سيكولوجي»، أو وضع كتاب حول تفسير الأحلام، تطبيقاً على تحليل الأحلام بحيث يفسح المكان لفهم لغة اللاوعي الرمزية، فإن «ليفي ـ ستروس»، على العكس، لايهتم «بقاموس» اللاوعي بقدر ما يهتم بالقوانين التركيبية الخاصة به. إن كلاً من «القاموس» أو «كتاب تفسير الأحلام» هو المفتاح لأجل فكّ رموز لغة اللاوعي. ويحظى تركيب اللاوعي، عند «ليفي ـ ستروس» بأهمية أكبر من «قاموسه».

وفي هذه النقطة تبرز الفوارق بين مفهوم «ليفي ـ ستروس» وتفسير اللاوعي. وتجد أصداء هذا الفرق انعكاساً لها عند التأمل والتفكير اللذين يظهرهما فرويد و«ليفي ـ ستروس» بصدد مختلف الظواهر.

إن الفرق في فهم اللاوعي يترك بصماته على العديد من آراء «ليفي ـ ستروس» وفرويد النظرية. وكما يذكر «ي. كيوزو آيل»: «في الوقت الذي استخدم فيه فرويد المنظومات الرمزية للأحلام بغية إعادة تصميم التاريخ الفردي فإن مطمح البنيوية يكمن في فكّ منظومة الأسطورة الرمزية بغية إعادة بناء التاريخ الثقافي»(14). بيد أننا لن ننسى أن مؤسس التحليل النفسي لايتوجّه إلى «إعادة وضع التاريخ الفردي، فحسب، بل أيضاً إلى دراسة تاريخ تطوّر الحضارة البشرية. ومن الجانب الآخر يحدّد «ليفي ـ ستروس» عدداً من أفكار التحليل النفسي ويقبلها بصفتها مقبولة تماماً وتسهم في الكشف عن الجوانب الجوهرية من الانسان. ورغم أن العالم الفرنسي يسعى إلى تقديم تفسيره للظواهر المبحوثة من قبله، والمتميّز في عدد من الحالات عن التفسيرات الفرويدية إلا أنه يعترف بأهمية التحليل النفسي، لاسيما في دراسة النفس البشرية ويستحسن الأفكار التحليلية النفسية المرتبطة بمحاولات إلقاء الضوء على تركيب اللاوعي.

يجري «ليفي ـ ستروس» في عمليه «الساحر وسحره» (١٩٤٩) و«فعالية الرموز»(١٩٤٩) مقارنات بين العلاج السحري الروحي والتحليل النفسي. فهو يدرس سحر الساحر وسيكولوجيته مؤكداً سمات العلاج السحري الروحي الذي يبدو، كما يتبيّن، قريباً، بل أحياناً، مطابقاً، من حيث روحه، لطرائق العلاج النفسي والتحليل النفسي المعاصر. وهو، على وجه الخصوص، يشير إلى ذاك الظرف الذي يستخدم فيه الساحر تلك الطرائق التي يستخدمها المحلّل النفسي في أثناء العلاجات السحرية وتقديم العون إلى المرأة في أثناء الولادة الصعبة. وهو، بطقوسه، يصوّر، بصورة إيمائية، مختلف الأحداث بحيث يخلق عند المريض حالة القلق المطلوبة. فهو كما لو كان يشتغل بما يسمّى في مصطلحات التحليل النفسي «الاستجابة وردّ الفعل». فإذا كانت الاستجابة، في التحليل النفسي، مرتبطة بالقلق الشديد لدى المريض، بحيث يحدث ما يسمّى «الغاء» المرض، فإن لوحة أخرى يمكن ملاحظتها أيضاً في علاجات السحرة لأن أعمال السحرة، برأي «ليفي ـ ستروس» هي «استجابة احترافية».

يكمن التمايز فقط في أن القائم بالسحر هو الذي يتكلم في أثناء العلاج بالسحر، وليس المريض، وبالتالي يؤدي الأول دور «الاستجابة» عوضاً عن الثاني في الوقت الذي يتكلم فيه المريض بالذات في ظل التحليل النفسي بينما يؤدّي المحلّل النفسي دور المستمع المصغي جيداً بحيث ينتج عن ذلك أن تحدث «الاستجابة» عند المريض بحضور المحلّل النفسي. ولكن إذا أخذنا بالحسبان أنه قبل أن يصبح محللاً نفسياً محترفاً، ينبغي عليه هو نفسه أن يخضع للتحليل لأن هذه هي قاعدة غير مكتوبة في تعاليم التحليل النفسي وأدرجها فرويد، إذا أخذنا ذلك، فإنه من الواضح أن الطبيب أيضاً يتعرّض «لردّ الفعل» وإن كان هذا لايتطابق، من حيث الوقت، مع «استجابة» المريض. وبهذا المعنى، وكما يرى «ليفي ـ ستروس»، ثمة جامع كبير يجمع بين الطب السحري والتحليل النفسي.

وفي واقع الأمر، يسعى المحلّل النفسي، بفضل التقنية المصاغة، إلى إعادة الوضع الأصلي المرضي واستثارة المريض ومعاناته من جديد. فهو يفكّ رموز لغة اللاوعي بحيث يوصل إلى وعي المريض منابع ظهور تناقضاته الداخلية الشخصية. وثمة شيء مماثل في عملية المعالجة بالسحر لأن الساحر، إذ يدعو الأرواح وقوى ما فوق الطبيعة، يخلق أسطورة تتحد بواسطتها آلام المريض ومعاناته وقلقه. ويلجأ الساحر، باستخدامه الترميز الميثولوجي، إلى لغة خاصة تسهم في التعبير الذاتي عن المريض الثاني، وفي الوقت ذاته، تساعد، في الصور الرمزية الميثولوجية، على إدراك ما كان يبرز سابقاً في صيغة عفوية وغير واعية.

وبناء عليه، إن التشابه بين الفعل السحري والتحليل النفسي يكمن، قبل كلّ شيء، في أن الاثنين، إذ لهما غايات متماثلة، يخلقان أسطورة تستدعي المعاناة لدى المريض. بيد أنه لايلحظ فيما بينهما، ومن وجهة نظر «ليفي - ستروس»، تشابه فحسب بل بون أيضاً. ويجري الحديث في التحليل النفسي عن الأسطورة الفردية التي يخلقها المريض من مقاطع من ماضيه الشخصي. وفي العملية السحرية يتناول الأمر الأسطورة الاجتماعية المقتبسة من التقاليد الجماعية والتي يستدعيها الساحر إلى الحياة. وتتمايز هذه الأساطير فيما بينها من حيث مادة الصور التي يعالجها المحلل النفسي والساحر.

إن التشابه الذي برز بين العلاج السحري والتحليل النفسي، والذي كشف عنه «ليفي - ستروس» قد أوصل بعض المنظِّرين الغربيين إلى فكرة إقامة صلات وثيقة بين طرائق العلاج النفسي الباطني العريق والحديث. وقد بدأ هذا الاتجاه يتبدّى خاصة في العقدين الأخيرين عندما حدث في الغرب انتعاش وإحياء للعبادات الصوفية والطقوس الغامضة والسرّية وعندما لوحظ الانعطاف نحو التعاليم الصوفية الشرقية القديمة. وعلى موجة هذه الضجة الصاخبة الصوفية الدينية توجّه العلماء الغربيون إلى دراسة الظواهر ما حول الطبيعية و«مستويات الوعي الصوفية». فهي لم تنحصر في دراسة العلاج السحري مثلما هو في أعمال «ليفي - ستروس» بل أخذت تدعو أيضاً إلى التفاعل بين العلاج النفسي والتصوّف وإلى عقد «قران» بين العلاج النفسي والسحري لأن العلاج السحري، برأيهم، هو «شكل من أشكال العلاج»(15).

لن يكون من الصائب الكلام أن «ليفي - ستروس» يقف عند منابع الاتجاه المذكور أعلاه. ففي تأملاته عن السحر والتحليل النفسي لايبتعد، لدرجة، كما يفعل أولئك المنظّرون المعاصرون الذين يدعون إلى التحالف القرآني بين السحر والتحليل النفسي. ولم يستثن «ليفي - ستروس» إمكان أن دراسة السحر، من حيث المبدأ، يمكنها أن تسهم في استجلاء «البقع السوداء» في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية والمرتبطة بتفسيره للأسطورة واللاوعي. فضلاً عن هذا، اتخذ موقفاً نقدياً من اتجاهات تحويل التحليل النفسي إلى ميثولوجيا مبهمة تستخدم تفسيرا ت التحليل النفسي للظواهر المرضية وطريقة تحليل التفكير الفردي، في إطارها، عند دراسة الظواهر الطبيعية في حياة الانسان الاجتماعية أيضاً. لم يقتصر «ليفي - ستروس» على اتخاذ الموقف النقدي من مثل هذا الاتجاه بل تخوّف من أن هذا الاتجاه سيؤدي إلى تحويل التحليل النفسي إلى نوع من السحر.

وقد حذّر: «عند ذاك (ربما الآن أيضاً) لن يصبح الشيء الأساسي في التحليل النفسي، في بعض البلدان، كونه قادراً على تقديم العون الفعال في حال شفاء بعض الأفراد، بل بأن الأسطورة الكامنة في أساس طريقة العلاج، قادرة على منح الشعور بالأمان لمجموعة اجتماعية كاملة. وستحلّ في المقام الأول، في التحليل النفسي، المنظومة الميثولوجية الشهيرة التي سيعاد، وفقاً لها، وعلى أساس هذه الأسطورة، بناء عالم المجموعة الاجتماعية»(16). وفي إفصاحه عن هذه التخوّفات، كان العالم الفرنسي يرى أن التحليل النفسي، في مثل هذا الظرف، لن يصبح وسيلة لتصفية الاضطرابات النفسية بل الطريقة المقبولة

اجتماعياً لإعادة بناء كل إدراكات الانسان تبعاً لتفسيرات التحليل النفسي ذات العلاقة. وبهذا الصدد ينبغي تقدير «ليفي - ستروس» الذي كان محقاً، كما تبيّن: أن التحليل النفسي المعاصر، وهذا ما اضطر إلى الاعتراف به أيضاً الباحثون الغربيون المعاصرون، قد تحول إلى منظومة فلسفية - ميثولوجية امتثالية توجّه الانسان نحو التأقلم مع واقعه الاجتماعي المحيط به.

كانت بنيوية «ليفي - ستروس» تفترض الاستناد إلى أفكار التحليل النفسي المرتبطة بالتركيب العام لحالة اللاوعي ولغته. الحقيقة أن العالم الفرنسي لم يتمكن من تجسيد برنامجه النظري في تعاليم كاملة عن المجتمع والانسان والعلاقات المتبادلة فيما بينها. وليس مصادفة أن يعتقد بعض الباحثين أن البنيوية الفرنسية، ونتيجة لجهود «ليفي - ستروس» تكتمل هنا بالذات. ويذكر «ايه. كيوزآيل»: في هذه الصيغة التي كان قد تأمل بها «ليفي - ستروس» في البداية، البنيوية تموت»(17). بيد أن هذا لايعني إطلاقاً أن أفكار «ليفي - ستروس» لاتؤثر، في الوقت الحاضر، أدنى تأثير في صياغة تفكير المنظرين الغربيين.

على العكس، ورغم النقد من جانب الوجوديين وأنصار فن التأويل الفلسفي وممثلي المدارس الفلسفية الأخرى تجد أفكار «ليفي - ستروس» تجسيداً لها في ما بعد التعاليم البنيوية المرتبطة بتفسير النصوص الأدبية، كما في مفاهيم أولئك الذين، إلى جانب «ليفي - ستروس»، يطرحون نظرياتهم الخاصة بهم انطلاقاً من الاعتراف بأهمية التصوّرات الفرويدية حول اللاوعي. ويدخل في عداد الآخرين مؤرخ العلوم الفرنسي «م. فوكو والمحلّل النفسي الفرنسي «ج. لاكان». فالأول ركز الاهتمام على التطوّر اللاحق لأفكار «ليفي - ستروس» حول دور اللغة في النشاط البشري. وبهذا الصدد أعاد النظر، كل منهما حسب طريقته، في مفاهيم «ليفي - ستروس» وتعاليم التحليل النفسي الفرويدية.

وخلافاً لـ «ليفي - ستروس» الذي يعتبر ثقافة المجتمع البدائي المادية والروحية هي الموضوع الأساسي للبحث والدراسة، يستند «ميشيل فوكو» (المولود عام ١٩٢٦) إلى المادة القريبة، من حيث روحها، من استقصاءات فرويد. وفي واقع الأمر، بدا هذا من كتاب «المرض النفسي والشخصية» (١٩٥٤) وكتاب «الجنون واللاجنون في القرن الكلاسيكي» (١٩٦١)، وانتهى بنشر أول مجلد من عمله المؤلف من ستة مجلدات (عام ١٩٧٧) حول تاريخ الجنس، حيث يبدي «فوكو»، من حيث الجوهر، اهتماماً بالقضايا ذاتها التي كانت تنتصب في صلب اهتمامات مؤسس التحليل النفسي. ولكنها مسألة أخرى حيث يعالجها من مواقع مؤرخ العلوم في الوقت الذي اتخذ فيه فرويد دور المحلّل العيادي والمنظر الساعي إلى خلق تعاليم جديدة حول الأمراض النفسية والجنس. وهذا يترك بصماته على معالجات «فوكو» الذي يبدي اهتماماً «بأركيولوجية المعرفة» أكثر من اهتمامه «بأركيولوجية اللاوعي».

بيد أن هذا لايعيق تدخّله إطلاقاً في ذاك المجال من المعرفة الذي يرتبط بتأمل وجود الانسان في العالم. إن هذا الجانب من فلسفة «فوكو» لايدخل ضمن حقل الدراسين والباحثين. وفي أحسن الأحوال، يشير إلى أن نشاط الفيلسوف الفرنسي مؤرخ العلوم إنما «يقع، وكان على الدوام يقع، خارج البنيوية وفن التأويل»(18). وأما مايتعلق بتأثير أفكار التحليل النفسي في صياغة تفكير«فوكو» وموقفه من التحليل النفسي، فإن هذه المسألة تظلّ عملياً غير مطروقة في الأدبيات البحثية. هذا وكان الفيلسوف ومؤرخ العلوم الفرنسي قد لجأ، غير مرة، إلى تعاليم التحليل النفسي معتبراً أن «كل تلك المعرفة التي تبني فيها الثقافة الغربية، منذ قرن كامل، صورة الانسان، إنما تدور حول أعمال فرويد دون أن تخرج عن نطاق المواقع الأساسية»(١٩).

إذا كان بعض الباحثين الغربيين يرى أن أكثر «اكتشافات» فرويد قيمة إنما تكمن في مجال الأسباب والعلل الجنسية للعصابات فإن فضل مؤسس التحليل النفسي، بقناعة «فوكو»، لاينحصر أبداً في ذلك. «ليس نظرية التطوّر ولا سرّ الجنس المختبىء وراء العصابات أو الذهان بل منطق اللاوعي»(20). فهذا هو مايبدو، حسب رأيه، الفضل الأساسي لفرويد الذي يشكل القيمة الحقيقية للتحليل النفسي.

هذا ويؤكد «فوكو»، عند طرحه مفهوم «أركيولوجيا المعرفة» وتعليلها، على أهمية الكشف عن قضية اللاوعي بالنسبة إلى سائر العلوم. بيد أن العلوم الانسانية تكتسب، في هذا السياق، أهمية مميّزة لأنها تتضمّن، حسب قناعته، البنى النظرية القائمة على تطوّر اللاوعي. ويرى «فوكو» أن مسألة اللاوعي «ليست مجّرد واحدة من مسائل العلوم الانسانية الداخلية، التي يصادفونها بمحض المصادفة، في طريقهم: إنها المسألة التي تترافق مع كل وجودهم في نهاية المطاف»(٢١).

يدرس «فوكو»، في محاولاته الكشف عن أهمية اللاوعي في النشاط البشري، احد أهم أفضال فرويد في تطوير المعرفة النظرية، وقد طرح مؤسس التحليل النفسي هذه التعاليم التي تمّ، في إطارها، وضع الاجراءات لفكّ رموز لغة اللاوعي ونقلها إلى الوعي، وبالتالي إجراء القراءة وتفسير الآثار المستترة أو العلامات المحدّدة، بهذا الشكل أو ذاك، على «خارطة الوجود. هذا، ويروق مثل هذا التوجّه للتحليل النفسي لـ «فوكو» الذي كان يعتبر أن العالم مغطّى بعلامات متنوعة تحتاج إلى تفكيك.

ومن وجهة نظره، إن كل شيء تماماً مما يحيط بالانسان سواء أكان مادة أو تشكيلات روحية أو لغة الحديث أو العادات، إن كل هذا يشكل «شبكة الآثار»، آثار نشاطه المتوضعة في «منظومة العلامات» والتي يعتبر فهمها المهمة الأساسية للإدراك البشري. ويتكلّم «فوكو»، طبقاً لهذا التصوّر عن العالم والانسان، على ضرورة صياغة «النحو والصرف الخاص بصيغ الوجود» والتي تقوم على أساس تأويلاتها المماثلة. ويتوجّه، في هذه النقطة، إلى تعاليم التحليل النفسي، عندما يهدف إلى إجبار اللاوعي على التكلّم عبر الوعي، فهو يميل، إلى جانب ذلك المجال الأساسي الذي تجرى فيه العلاقات بين التصوّرات والوجود البشري النهائي»(٢٢).

وفي توجّهه إلى التفسير الفرويدي لقضية اللاوعي لايقبل «فوكو» بتفسيراته الطبيعية البيولوجية المتضمّنة في تعاليم التحليل النفسي عن الانسان. وفي هذا المنحى يكمن فهمه الخاص لهذه القضية في مجرى تلك المفاهيم البنيوية التي كان مؤلّفوها يسعون إلى «نزع البيولوجيا» عن اللاوعي. وهذا لايعني أن «فوكو» يدير ظهره إلى التحليل النفسي كما هو، إذ أن أفكار التحليل النفسي تتجلّى دائماً في المفاهيم البنيوية بغض النظر عن الدرجة التي تتحدّد فيها مع الأخذ بالحسبان السياق الاجتماعي الثقافي واللغوي، أو سياق آخر.

لا تتكشّف أفكار التحليل النفسي في «أركيولوجية المعرفة» عند دراسة أهمية اللاوعي بالنسبة إلى العلوم الانسانية، بل أيضاً عند تأمل قضية الانسان. فهذه القضية، عند «فوكو»، هي قضية مستقلة فقط عندما ظهرت التصوّرات العلمية عن الحياة والعمل واللغة، والمصاغة ضمن إطار البيولوجيا والاقتصاد السياسي وعلم اللغة. والأمر يدور حول التراكيب الخفيّة للوعي أو اللاوعي والتي تنظّم عناصر المعرفة في كلّ موحّد يطلق عليه «فوكو» «الابيستيم» (المعرفة) والتي تتجلى في إطارها، للمرة الأولى، صورة الانسان بصفته موضوع المعرفة وذاتها، في آن واحد.

يتوجّه «فوكو» إلى أفكار التحليل النفسي معتبراً أن فرويد «قد اقترب من معرفة الانسان بواسطة النموذجين الفيلولوجي واللغوي»(٢٣)

وبقناعة «فوكو»، لا تكمن أفضال فرويد في أن مؤسس التحليل النفسي، في أثناء معرفة الانسـان، قـد استخدم النموذج الفيلولوجي واللغوي فحسب بل في أنه شطب الحدود بين الطبيعي والمرضي، والمحـدّد وغير المحدّد. وبالفعل، توصّل فرويد، على أساس مسلّمات التحليل النفسي التي طرحهـا، إلى استنتاج مفاده أن «الحدود بين الطبيعي وغير الطبيعي في مجال العصاب غير متينة»(٢٤). ومن هنا يمكن أن تنبثق آثار إيجابية وسلبية تتبدّى بجلاء، خاصة في الممارسة العيادية. بيد أن «فوكو» لايهتمّ بالآثار العيادية لمثـل هذا الشطب للحدود بين الطبيعي والمرضي إذ الأكثر جوهرية عنـده هـو أن فرويـد قـد حقّق انتقـالاً مـن دراسـة الانسـان في مفـاهيم الوظـائف والنزاعـات والقيـم نحـو تحليلـه في مصطلحـات المعايـير والقواعـد والمنظومات. ويرحّب «فوكو» بمثل هذا الانعطاف في دراسة الانسان ويستحسنه. وحسب نظراته يمكن لأية مظاهر للكينونة البشرية أن تكون مدركة من حيث الكشف عن ماهية المنظومة والمعيار والقاعدة ومضمونها.

كل هذا يؤدّي إلى أن «فوكو» لم يقتصر على الاعـتراف بقيمـة تعـاليم التحليـل النفسـي الفرويديـة في مجال معرفة الانسان بل يفرزها أيضاً بصفتها مادة ألقت الضوء، بطريقة جديدة، علـى قضيـة اللاوعـي. وإذا كانت كل العلوم الانسانية قد اقتربت من اللاوعي، حسب تعبير «فوكو»، كما لو كانت «تحاول إلى الوراء»، أي متوقّعة أنه بقدر تعمّق الوعي في مجاهل التاريخ أو النفس البشرية سيتكشّف اللاوعي، بحـدّ ذاته، فإن التحليل النفسي، على العكس، يتوجّه، مباشرة، إلى اللاوعي حسبما يتجلّى في واقع الوجـود البشري كاشفاً منظومته وقواعده ومعياره الذي يتضمّن، بالتالي، الوظائف والنزاعات والقيم ذات العلاقـة. وبفضل هذا التوجّه تمكّن التحليل النفسي، كما يرى «فوكو»، مـن الاقـتراب مـن محلّـل نهايـة الوجـود البشري المعبّر عنها بلغة التحليل النفسي في مفاهيم الحياة والموت والأهواء الجنسية والمحظورات الثقافية وترميزات اللاوعي وقيمه المستترة. فهو نفسه ينقل مفاهيم التحليل النفسي هذه إلى تلك المصطلحات مثـل الموت والرغبة والقانون.

أهمل «فوكو» أنه من الممكن، بسبب خصوصية المنطلق الفرويدي في تحليـل الانسـان، إدراك المعرفـة المشروطة بالانغلاق والمتحوّلة إلى حلقة من تصوّراتها الذاتية. وهو اعترض قائلاً: «بيـد أنـه عندمـا نتـابع حركة التحليل النفسي بكل بريقها أو نلقي نظرة كاملة من فوق إلى تحت، علـى المجـال المعـرفي بأسـره وبأكمله، فإننا نجد أن كل هذه الصور التي تبدو مجرّد لعبة للتخيّل فهي، في واقع الأمر، تعتبر أشـكالاً حقيقية للوجود البشري النهائي الذي يبحثه التفكير المعاصر»(٢٥).

ليس التحليل النفسي عند «فوكو»، هو ميثولوجيا بل هو منطلق خاص لدراسة الوجود البشري حيث يحدّد الموت والرغبة والقانون شروط إمكانات المعرفة عن الانسان بصفتـه «نهايـة دون لانهائيـة». وبهـذا الصدد يتمايز موقفه عن تفسيرات «ليفي - ستروس» التي يتمّ، بموجبها، التعبير عن القلق بشأن تحويـل التحليل النفسي إلى ميثولوجيا.

وفي مفهوم «فوكو» لا تكمن مهمة البنيوية الأساسية في الكشف عن الرموز أو تبيان التراكيب المدلوليـة بل في تحليل هذه الظواهر أو تلك في مصطلحات «سلسلة نسب العلاقات» أي علاقـات السـلطة والمعرفـة والعنف والحقيقة. وإذا كان، في أعماله المبكرة، قد لجأ إلى فكّ رموز علامات اللاوعي ولغتـه، فهـو، في السنوات الأخيرة، يدعو إلى عدم تأمل التراكيب الإشارية الدلالية التواصليـة بقـدر مـا يدعـو إلى التفكـير بالظروف النزاعية المرتبطة بالصراع بـين السـلطة بمـا لهـا مـن صفـات هيكليـة وبـين تشـكل المعرفـة في المجتمع المعاصر. ويعلن «فوكو»: «إن التاريخ الذي يولّدنا ويحدّدنا، له، علـى الأرجـح، شـكل الحـرب أكثر مما يحمل صيغة اللغة، وعلاقات السلطة وليس علاقات المعنى. فالتاريخ لايحمل «مغزى» وإن كـان لا يجوز، أيضاً، القول أنه عبثي أو غير مبدئي ولا ثابت»(26).

إن تحليل نظرات «فوكو» إلى التاريخ هـو موضوع دراسـة خاصـة تخـرج عـن نطـاق تبيـان الصـلات المتبادلة بين البنيوية والتحليل النفسي. وفي هذه الحالة من الهام تأكيد الحقيقة نفسـها الخاصـة بإعـادة توجّهات الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي بصدد تأمل علاقات «السلطة ـ المعرفة» و«العنف ـ الحقيقة» كمهمـة أولى تنتصب أمام البنيوية. فهنا تتكشّف الخلافات بين «فوكو» و«ليفي ـ ستروس». وليـس هنـا فقـط بـل أيضـاً بـين مـؤرخ العلـوم الفرنسـي وفرويـد تتوضّـح هنـا مفارقـة خاصـة. فمـن جهـة، في الحديـث أن «أركيولوجيا العلوم الانسانية» ينبغي أن تتحدّد من خـلال دراسـة آليات السـلطة، يلجـأ «فوكـو»، مـن جديد، إلى أفكار التحليل النفسي مفترضاً أن فرويد درس قضية السلطة وتحديـد المعايـير «مدركـاً القوى المتفوّقة لموقفه في مسألة التطبيع»(27). ومن جهـة أخـرى، يتخـذ التوجّـه إلى أفكـار التحليـل النفسـي، عنده، طابعاً شـكلياً لأن قضيـة العلاقـة بـين السـلطة والمعرفـة تخـرج، في جوهرهـا، عـن نطـاق التـأمل التحليلي النفسي لوجود الانسان في العالم.

وفي كل الأحوال، لاتنبثق هذه القضية من تعـاليم التحليـل النفسـي الفرويديـة فحسـب، بـل، علـى العكس، حتى أنها، في جوانبها الجوهرية، تتعارض معهـا. وهنـا يتبـدّى موقـف «فوكـو» مـن التحليـل النفسي والذي توضّح في أعماله المبكرة عندما لم يقتصـر علـى تثمـين تعـاليم التحليـل النفسـي الفرويديـة تثميناً إيجابياً فحسب، بل أكّد جوانبها السلبية أيضاً. وللوهلة الأولى، تبرز مفارقة مفادها أنـه، في نقـد التحليل النفسي، يستند إلى أفكار «ليفي ـ ستروس». إن ما قالـه «ليفـي ــ سـتروس» عـن علـم الأسـباب والعلل إنما ينسحب على التحليل النفسي إذ أن العلمين يذيبان الانسان»(٢٨).

لابد أن «فوكو» في كلامه على ذوبان الانسان، في التحليل النفسي، يتنـاقض مـع تأكيداتـه الخاصـة التي لم يقترب التحليل النفسي، بموجبها، وبالكامل، من محلّل الوجـود البشـري فحسـب، بـل أيضـاً أبرز الصيغ النهائية للوجود. فالموت والرغبة والقانون يتمّ إدراكها كشروط حقيقية لإمكانـات أيـة معرفـة عن الانسان والمكتشفة بفضل تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. ولكن هنا بيـت القصيـد إذ أن «فوكـو» في إفصاحه، للوهلة الأولى، عن أحكام وآراء متعارضة، حول التحليل النفسي، لايقع في حالة من التنـاقض مع نفسه بقدر ما يدافع عن مبادىء البنيوية التي صاغها «ليفي ـ ستروس».

فالأمر، هنا، يخصّ الحفاظ على الأحكام البنيوية الأساسية وتطويرها والتي، من خلالها، تتمّ دراسة التحليل النفسي. فهناك حيث يتحدّد منطلق التحليل النفسي لدراسة الانسان من خلال التوجّه نحو فكّ رموز لغة اللاوعي أو، كما يرى «فوكو»، نحو معالجة قضية العنف وتحديد المعايير، هناك، بالذات، يتمّ إدراك هذه اللغة بصفتها قيمـة مثمـرة وغنيـة في إنـارة الوجـود البشـري. ولكـن حيـث يحـاول التحليـل النفسي الكشف عن الحقائق التجريبية المرتبطة بالملاحظات العيادية، فهناك يتمّ تقويمه من قبل «فوكـو» بصفته محدوداً ضيقاً «يذيب الانسان» لأن الحقائق التجريبيية، في حدّ ذاتهـا، ووفقـاً لأسـس البنيويـة، لاتسهم في المعرفة الحقيقية للوجود البشري الـذي يظـلّ غـير واضـح فيمـا إذا لم تكـن مدروسـة تراكيبـه الأساسية.

يسعى التحليل النفسي إلى الكشف عن الصيغ النهائية لظهور النشاط البشري، والمبحوثة مـن منظـار الانشطار المرضي لنفس الفرد. فهو، بصفته علماً تجريبياً، مرتبط بأطر ضيّقـة مـن العلاقـات بـين فرديـن هما المحلل النفسي والمريض. ومن هنا تنبثق المحدودية التجريبية للتحليل النفسي والتي تتجلّى بوضوح على أرضية البنيوية. ويذكر «فوكو» أن القضية تقوم على أن التحليل النفسي لايمكـن أن يتطـوّر كمعرفـة افتراضية تأملية صافية أو نظرية عامة عن الانسان. فهو غير قادر على التقاط كل التصوّرات والإشارة إلى ما هو رئيسي، مع البقاء علماً تجريبياً قائماً على أساس الملاحظات الدقيقـة»(٢٩). وفي معالجتـه لتعـاليم

التحليل النفسي الفرويدي من خلال هذا المنظار، يرى أن المحلّل النفسي يعتبر«مضاداً للعلم» بصدد العلوم الانسانية.

ينبغي التذكير بأنه، عند حديث «فوكو» عن «تحطم» الانسان «ذوبانه»، من جانب التحليل النفسي، فالأمر لا يتناول «اماتة» فرد حقيقي بل التطويح بصورة الانسان الذي كان قد أبدعه التفكير الكلاسيكي. وهذا بالفعل قائم على هذا النحو نظراً لأن فرويد لم يشكّك بصورة الانسان السابقة كماهيّة عقلانية واعية، بل كان يسعى، بشتّى السبل، إلى تبيان أن سلوك الانسان محدّد بأهواء لاواعية أيضاً. وهذا يعود، بنسبة متكافئة، أيضاً، إلى آراء «فوكو» نفسه حول إمكان «اختفاء» الانسان لأنه لايقصد بذلك: «فناء» الوجود البشري كما هو عليه، بل ولادة صورة أخرى له بفضل تفكير جديد يعود سببه إلى واقع اجتماعي جديد بسياقه الثقافي المتميّز ومحيطه الخاص.

بيد أنه ثمة ازدواجية معينة يلحظها التحليل النفسي في تأملات «فوكو» عن «تحطّم» الانسان. فمن جهة، إن تطويح فرويد بصورة الانسان الكلاسيكية يفهمها كظاهرة تقدمية. ومن وجهة النظر هذه، تنال تعاليم التحليل النفسي عنده تثميناً إيجابياً. ومن جهة أخرى، يتكلّم على تجريبية التحليل النفسي بصفته عاملاً سلبياً غير مؤهل لخلق صورة كلية للانسان. ولكن، كما يبيّن تحليل أعمال «فوكو» فإن هذا الموقف المزدوج تجاه التحليل النفسي مشروط بعدم السعي إلى نفي تعاليم التحليل النفسي الفرويدية كتعاليم «مضادّة للعلم» بل بمحاولة الدفاع عن المنطلق البنيوي لدراسة وجود الانسان في العالم الذي يظل، ضمن إطاره، موضع لامكان تطوّر التحليل النفسي التقريبي من الناحية البنيوية.

ليس من قبيل المصادفة أن يرى الفيلسوف ومؤرخ العلوم الفرنسي أن البنيوية يمكنها الاسهام في توحيد مختلف التصوّرات عن الوجود البشري في كلّ واحد لن يبرز بصفته «أنتروبولوجيا تحليلية نفسية، بل منطلقاً تحليلياً نفسياً جديداً لدراسة الانسان، قائماً على مبادىء البحث البنيوية. كتب «فوكو»: «يمكن، فقط، التخمين حول تلك الأهمية الكبيرة التي يمكن أن يحظى بها التحليل النفسي فيما لو تلاصق مع أبعاد «الاثنولوجيا» ولكن ليس عن طريق مؤسسات «الثقافة السيكولوجية» ولا بواسطة الشرح السوسيولوجي للظواهر التي تتجلى في الأفراد، بل في اكتشاف ذاك الذي يدور حول أن اللاوعي نفسه يمتلك تركيباً شكلياً ما، وأنه هو هذا التركيب»(٣٠).

وبناء عليه، يدافع «فوكو»، مثله مثل «ليفي ـ ستروس»، عن فكرة تعميم البنيوية على اللاوعي ويدرس، من هذه المواقع، الآفاق المحتملة لتطوّر «التحليل النفسي التركيبي». هذا، ويتمسك المحلل النفسي الفرنسي «لاكان» بنظرات مماثلة. فهو يركّز جهوده على الكشف عن التركيب الشكلي لحالة اللاوعي وصياغة أحكام نظرية أساسية، وكذلك مبادىء عيادية «للتحليل النفسي التركيبي».

وكما ورد أعلاه، أثرت أفكار التحليل النفسي لـ«جاك لاكان» (١٩٠١ ــ ١٩٨١) في صيغة آراء «ليفي ـ ستروس» وأفكاره. وهنا لاشيء يدعو للاستغراب إذ أن أفكار «لاكان» قد تمّ قبولها، بكل غبطة وسرور، من قبل جزء من الأنتيليجنسيا» الفرنسية في فترة ما بعد الحرب. فالندوة التي نظمها كان يحضرها فلاسفة مثل «ب. ريكيور» و«م. ميرلو ــ لونتي» و«س. ألتيوسير». وعلى فكرة، إن العمل الفلسفي عن فرويد كان قد كتبه «ريكيور» تحت تأثير محاضرات «لاكان» وانطباعاتها. ففي حياة «لاكان» كانت قد تأسست المدرسة اللاكانية للتحليل النفسي وهو نفسه أصبح نوعاً من البطل القومي الذي وقف، دون مساومة ولا مهادنة، ضد النفوذ الأمريكي في فرنسا وضد «التحليل الفنسي المؤسساتي «الذي كان منتشراً على وجه الخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية.

أخذ بعض المنظّرين يسمّونه «فرويد الفرنسي» وأما الصحفيون فقد أعلنوا أنه ينبغي أن يطلق على عصرنا «عصر لاكان». بالطبع، إن هذه النعوت الصحفية، من مثل هذه الشاكلة، ليست سوى تطرّفات ينبغي إهمالها وإغفالها. إلا أنه ليست هناك أية شكوك بأن انتشار تعاليم التحليل النفسي الفرويدية في فرنسا مدين، إلى حدّ كبير، إلى لاكان». وكما يؤكد أستاذ الأدب الانكليزي السابق في بوفالو «س. شنايدرمان»: «لقد جعل (لاكان) من التحليل النفسي، المادة الذهنية السائدة في فرنسا»(31). لذا لالزوم للتعجب من أن بنيوية «ليفي ـ ستروس» قد استوعبت أفكار «لاكان».

ووقع «لاكان»، بدوره، تحت تأثير بنيوية «ليفي ـ ستروس». وكما يؤكد بعض الباحثين «يستخدم (لاكان) بنيوية (ليفي ـ ستروس)» ويقرنها مع القراءة المتميّزة لفرويد ضمن الأطر العامة لظواهرية فلسفة اللغة الهايديغرية»(32). وبناء عليه، يمكن القول إنه، بفضل التأثير المتبادل بين «ليفي ــ ستروس» و«لاكان» فقد أسهما إسهاماً ملحوظاً في تكوين ـ ونشر ـ «التحليل النفسي التركيبي» الذي له، في الوقت الحاضر، أنصاره، ليس فقط في فرنسا، بل في بلدان العالم الغربي الأخرى أيضاً.

ومن بين البنيويين كان «لاكان» واحداً من أوائل الذين لم يلجأوا إلى المفاهيم التحليلية النفسية فحسب، بل طرح أيضاً الشعار التالي: «العودة إلى فرويد». إن كل نشاطه النظري والعيادي كان يكمن في تغيير توجّهات تطوّر التحليل النفسي الذي، بقناعته، أخذ يبتعد أكثر فأكثر عن المقاصد الحقيقية لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية محوّلاً إياها إلى مادة دوغمائية لها وظائف واضحة بما يتطابق مع «نمط الحياة الأمريكية». وإذا كان الكثيرون من المحلّلين النفسيين قد توجّهوا نحو تطوير «السيكولوجيا الأنانية» التي تركز الانتباه على آليات الدفاع عن الأنا فإن «لاكان» قد نظر نظرة نقدية إلى تنامي هذا الاتجاه في التحليل النفسي بعد أن أزال مقطع البحث في مجال التراكيب اللغوية. وإذا كانت أكثرية المحلّلين النفسيين الغربيين قد دافعت عن تطوير التطبيقات العيادية بمعطياتها المجرّبة فإن «لاكان» يرى أن الاستنتاجات المستنبطة من المادة التجريبية لاتساوي شيئاً دون تأمل نظري قائم علىاستيعاب أفكار «أرسطو» و«سبينوزا» و«هيغل» ومفكرين آخرين. وإذا كانت وضعية المحلل النفسي ضمن إطار التحليل النفسي المَقْوْنَن تتحدّد بتكوينه الطبي فإن «لاكان»، على العكس، يقيم صلات وثيقة مع الفلاسفة والانتيليجينسيا الفنية التي تفتح الأبواب واسعة للدراسة التحليلية النفسية لكل من يهتمّ بأفكار التحليل النفسي.

لا يعتبر المحلّل النفسي عنده طبيباً، بالمعنى التقليدي للكلمة، لأن التحليل النفسي، من وجهة نظره هو، قبل كلّ شيء، طريقة أو إجراء «لتعميم اللفظية على اللاوعي». وكل هذا قد أدّى إلى طرد «لاكان من رابطة التحليل النفسي الفرنسية لأنه برز متمرّداً ينسف أسس حركة التحليل النفسي المقوننة.

بدا أن «لاكان» وأتباعه كان ينبغي عليهم أن يكافحوا من أجل «نقاوة» التحليل النفسي ساعين، بصورة متماثلة لإعادة بناء تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. وكما يذكر أستاذ علم الاجتماع «ش. تيركلي»، من جامعة ماساتشوسيتس، فإن أعمال فرويد، بالنسبة إلى اللاكانيين، هي«انجيل التحليل النفسي»(33)، الذي لا يهمل أية تعليقات تخرج عن نطاق التحليل النفسي الكلاسيكي. وقد عبّر «لاكان» نفسه عن هذا المقصد، بكل دقّة، وفي صيغة لها طابع الأقوال المأثورة. «وقد أكد أن مغزى العودة إلى فرويد هو عودة إلى مغزى فرويد»(34).

بيد أنه، وكما يبيّن تحليل أعمال «لاكان»، إن النداء: «العودة إلى فرويد» ليس، في الواقع، أكثر من شعار تتجلّى من ورائه، عملية السعي إلى تقديم تفسير بنيوي للتحليل النفسي الكلاسيكي. وفي هذا

الاتجاه بالذات تتطوّر مفاهيم «لاكان» النظرية التي لاتدلّ على العودة إلى فرويد بقدر ما تـدلّ عـلى طـرح «التحليل النفسي التركيبي»,. علماً أن معركـة «لاكـان» مـع التحليـل النفسـي الشـرعي والمتونـن تكتمـل بقوانين للتيار اللاكاني لاتقلّ قسوة، لأن أتباعه لايتمسكون بـالتحليل النفسـي الكلاسيكي بـل بتفسـيره اللاكاني، ولايدرسون «تفسير الأحلام» لفرويـد، بـل ذاك المجلـد الضخـم المنشـورِ في عـام ١٩٦٦ لمؤلفه «لاكان»، وهو عبارة عن مجموعة مقالات وكلمات له ألقيت في مؤتمرات دولية بدءاً من الثلاثينيات(35).

وفي سعيه إلى الابتعاد عن النزعة البيولوجية الفرويدية، يتكلّم لاكان على الرغبات اللاواعية مفترضـاً أن طبيعتها يمكن أن تكون مفهومة بفضل عمليات التفسير. فهو يـرى أن الرغبـة، بحـدّ ذاتهـا، تشـكّل تفسيراً. بيد أن هذا لايعني البتّة أن «لاكان» يوافق على الآراء المنهجية الأساسية التي تخصّ فنّ التـأويل المعاصر. بل على العكس، في كلامه على «الضجّة» التي ترتفع اليوم حول فن التأويل، فإنه يتخذ موقفـاً نقدياً من المنطلق التأويلي بشكل عام، ومن معالجات «ريكيـور» النظريـة عـلى وجـه الخصـوص. ويذكـر «لاكان»: «إن فنّ التأويل لايقف فقط ضد واقع أنني أسمّي قلقي التحليلي. فهـو يعـترض عـلى البنيويـة وكيف تصاغ في أعمال (ليفي - ستروس)...»(36).

لذا إن المحلّل النفسي الفرنسي بتركيزه الاهتمـام عـلى رغبـات الانسـان اللاواعيـة، يعيـد النظـر في المقاصد التأويلية المنبثقة من تعاليم التحليل النفسي الفرويدية والتي التقطها عدد من ممثلـي فـن التـأويل المعاصر. وبهذا الصدد تنبغي الإشارة إلى أنه، رغم الفوارق الأكيـدة بـين «لاكـان» وريكيـور» فـإن الاثنـين يلجأان إلى أفكار «هيغل» مستخدمين إياها لأجل تكييف تعاليم التحليل النفسـي الفرويديـة. وليـس مـن المستبعد ولامستثنى أن يكون «ريكيور» مديناً إلى «لاكـان» في توجّهـه إلى ظواهريـة الـروح الهيغليـة بغيـة إكمال ظواهرية مؤسس التحليل النفسي «المختزلة» إذ أن المحلّل النفسي الفرنسـي بـالذات تحـدّث عـن ضرورة اكتساب «روح الدعم الذي نبحث عنه عند (هيغل) بغية نقد تقوّض التحليل النفسي»(37).

ومثله مثل أكثرية المنظّرين الغربيين الذين يعيـدون هيكليـة تعـاليم التحليـل النفسـي عـن الانسـان، يتوجّه «لاكان» إلى قضية اللاوعي. وبهذا الصدد، يسعى، بشتى السبل، إلى تأكيد تمايز مفهوم اللاوعـي الفرويدي عن التفسيرات الفلسفية التي سبقته. هذا أولاً. وثانياً تأكيد خصوصيـة مفهومـه الخـاص لهـذه الظاهرة الكامنة في أساس «التحليل النفسي التركيبي».

إن اللاوعي الفرويدي، وفقاً لنظراته، غـير متطـابق مـع تفسـيره الرومانسـي لحالـة اللاوعـي كنتـاج للتصوّر الابداعي ولامع الألماني «ي. فون هارتمان». وقد اكتشف فرويد «اللاوعي النفسـي» الـذي ظهـرت بنتيجته الامكانات الفعلية للنفاذ إلى أعماق النفس البشرية. بيـد أن دراسـة اللاوعـي، عنـد فرويـد، قـد انحصرت في إلقاء الضوء على بعض التطبيقات البيولوجية للنفس. وتتبدّى هذه النزعة البيولوجية عندمـا يتوجّه فرويد إلى تحليل اللاوعـي. وبقناعـة «لاكـان»، مـن الضـروري إعـادة النظـر في قيمـة «الاكتشـاف الفرويدي». لم يقل فرويد شيئاً عن برامج اللاوعي الأخلاقية والأنتولوجيـة. ويـرى «لاكـان» أن اللاوعـي لايمكن التقاطه أنتولوجياً، لذا إن «وضعية اللاوعي لها صفة أخلاقية وليس أنتولوجية»(38).

من المستبعد التحدّث، بصورة مشروعة، عن إبعاد مؤسس التحليل النفسـي عـن التحليـل «الأطيقـي» لحالة اللاوعي. ففي هذه الحالة، تبدو التوصيفـات اللاكانيـة لتعـاليم التحليـل النفسـي الفرويديـة غـير متماثلة. إذ أن «لاكان» نفسه كـان مضطـراً أحيانـاً إلى الاعـتراف بأنـه ثمـة مخـرج في التحليـل النفسـي الكلاسيكي نحو الإشـكالية الأطيقيـة والأخلاقيـة، والمرتبطـة، بهـذا الشـكل أو ذاك، بـاللاوعي. ويـرى «لاكان» أن «إحيائية فرويد لاتقـترن إطلاقـاً بالإضافـة الأخلاقيـة الـتي تصـل إلينـا مـن مطبـخ التحليـل النفسي»(39).

بيد أن الشيء الرئيسي في تعديلات «لاكان» لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية لايكمن هنا إطلاقاً. ففي نهاية المطاف ينطلق «لاكان» من أن اللاوعي هو «نتيجة إجمالية للكلام على الذات». فاللغة بالذات هي التي تخلق المقدمات لأجل المعرفة العقلانية للنفس وتشكل مجال اللاوعي. «فاللاوعي ينتظم بصفته لغة» (40). هذا هو المبدأ الأساسي عند «لاكان». وهو يكمن في أساس «تحليله النفسي التركيبي».

يعيد «لاكان» النظر في التعريف الكلاسيكي للذات والمعبر عنه، بصورة موسعة للغاية، في مقولة «ديكارت»: «أنا أفكر فأنا موجود». فهو يعتقد أن الموقف الفرويدي من الانسان لايقف بعيداً عن الموقف الديكارتي، لأن الذات، في مفهوم فرويد، هي تلك الحقيقة الأكيدة عن الوجود، مثلما هي عند «ديكارت». بيد أن التفسير الديكارتي للذات لايسهم، برأي «لاكان»، في الكشف عن الجوهر الأصلي لتطور النفس البشرية وسننها. إن الذات الفعلية لاتمثل، البتة، وحدة التفكير والوجود. فالذات ليست بيئة غذائية حية أو مادة، جوهراً.

إن الذات، عند «لاكان» هي، قبل كل شيء، «ذات اللاوعي» التي ينكشف وجودها في تقطّعات الكلام وليس في تقطّعات المتكلم نفسه بل الآخر. وهي، في حالها هذه، لاتقترن مع ذات أخرى بل مع ذات «مدركة». عدا هذا، إن الذات، حسب كلمات «لاكان»، تولد فقط عندما يتبدّى المعنيّ، في حقل نظر الآخر»(41). وبناء عليه، يمكن القول إن الذات في «التحليل النفسي التركيبي» اللاكاني، محدّد بحديث الآخر، أي لا وجود للذات نفسها دونه. وهكذا إن المقولة اللاكانية «اللاوعي مركّب مثل اللغة» يكتمل بمبدأ نظري كبير الأهمية ويكون «اللاوعي ـ بموجبه ـ هو كلام الآخر»(42). هذا، وتكمن هذه المسلّمات في أساس إعادة التفكير والتأمل من قبل «لاكان» في العديد من الأفكار والمفاهيم الفرويدية.

فهو يسعى إلى وضع الفوارق بين مفهومي «الهوى» و«الغريزة» معتبراً أن الظواهر الموصوفة من قبله غير متطابقة فيما بينها. وإن «لاكان»، بشكل عام، يرفض استخدام مصطلح «الغريزة» بصفته مصطلحاً غير محدّد ولا يستجيب لمتطلبات العلم الحديث. وللوهلة الأولى، يمكن أن يبدو أن مفهوم الهوى، عند فرويد، يعاد النظر فيه، بصورة جذرية، في «التحليل النفسي التركيبي» اللاكاني لأن «الغريزة الجنسية التي هي أساس النشاط البشري في التحليل النفسي الكلاسيكي، عدا أنه لايعترف بها في التحليل النفسي الكلاسيكي، فهي، على العكس، مرفوضة.

عدا هذا، في الوقت الذي يلجأ فيه فرويد إلى «مبدأ اللذة» وإلى «مبدأ الواقع» يتكلم «لاكان» على الرغبة أكثر من اللذة بحيث يعتقد أن «مبدأ اللذة» هو «مبدأ الاتزان»(43) الذي لايلعب دوراً جوهرياً في حياة الانسان. وإذا كان فرويد يعارض «مبدأ الواقع» مع «مبدأ اللذة» فإن الواقع، كما يرى «لاكان»، تنتزع عنه السمة الجنسية» في التحليل النفسي الكلاسيكي. وهذا يعني أن التصورات الفرويدية عن الأنا العليا تعتمد على الدافع الحيوي (الليبيدو) ذي السمات الجنسية.

إن مثل هذا الفهم لحالة «الليبيدو اللاجنسي» يبدو غريباً وفيه مفارقة عند «لاكان» نفسه. غير أنه يعتقد أن الاتجاه نحو «نزع السمة الجنسية» بالذات إنما يتضمن، في الحالة المستترة في تعاليم فرويد حول مبدأ نشاط الانسان النفسي.

بدا أن «لاكان» يسعى إلى الابتعاد عن التفسير الفرويدي للحالة الجنسية. وفي واقع الأمر إن إعادة النظر اللاكانية في التصوّرات الفرويدية حول الأهواء لها توجّه محدّد يشهد على أن أفكار فرويد الأساسية، رغم بعض مفاهيم التحليل النفسي الكلاسيكي، والمتجسد من خلال التفسير البنيوي لها، تظلّ قائمة في «التحليل النفسي التركيبي».

ليس من قبيل المصادفة أن ينطلق «لاكان» من أن ذات الرغبة نفسها تشكل جوهر الانسان الحقيقي، وأما نزعته الجنسية فتلعب دوراً غير قليل الأهمية في تفسير اللاوعي. ويا لها من غرابة، إلا أنه يعترف بأهمية «الليبيدو» في التحليل النفسي، وإن كان لايرى فيه طاقة بيولوجية، مثلما هي الحال عند فرويد، أو طاقة نفسية، حسب تفسيرات «يونغ»، بل يرى فيه جهازاً مميّزاً. ويعلن «لاكان»: إن الليبيدو هو جهاز جوهري في فهم طبيعة الأهواء»(44).

بيد أن هذا الجهاز في التفسير اللاكاني غير فعلي بل هو خرافي. والأمر يتعلق باعتراف «لاكان» بالمستوى الرمزي للنفس الذي يبرز «الليبيدو» عليه بصفة رموز معينة.

إن الجديد في تفسيرات «لاكان» لرغبات الانسان هو أن هذه الرغبات لايتمّ النظر فيها بصورة منعزلة، بحدّ ذاتها، بل ضمن تركيب المضمون «المحدِّد» و«المحدَّد». والشكل «المحدِّد» و«المحدَّد» وإن التفسير الفرويدي للأهواء، من ناحية اللاوعي الفرويدي في وظائفه البيولوجية، يتعّدل من قبل «لاكان» متخذاً تلوينات أخرى عندما يتمّ إدراك رغبة الذات من خلال رغبة الآخر. وفي هذه الحالة، يتمّ فهم الرغبة بصفتها «راسباً متبقّياً» لذاك التأثير الذي يبديه «المحدِّد» أو الآخر في الذات.

وبناء عليه، يضاف إلى الرأيين النظريين المذكورين أعلاه وهما «اللاوعي متكوّن بصفته لغة» و«اللاوعي هو حديث الآخر»، رأي ثالث هو «أن رغبة الانسان هي رغبة الآخر»(45). هذه هي الآراء أو الأحكام النظرية الأساسية التي تكمن في صلب التعديلات التي يدخلها «لاكان» على تحليل فرويد النفسي الكلاسيكي والذي يستند إليه، في نهاية المطاف، «التحليل النفسي التركيبي».

وفي تركيزه الاهتمام على المستوى الرمزي للنفس البشرية فإن «لاكان»، كما لو كان يقلب التصوّرات الفرويدية حول تركيب الانسان. ولايكمن مغزى الفهم اللاكاني لتركيب الذات في أن المستوى الرمزي يصبح نقطة انطلاق لتفهم وجود الانسان في العالم. هذا وكان الجانب الرمزي من النشاط البشري قد عالجه فرويد أيضاً.

تكمن خصوصية الموقف اللاكاني من الانسان في شيء آخر، وبالذات في أن «ما هو رمزي» يبدو، بالنسبة إلى «لاكان»، الطابق غير السفلي من النفس البشرية، كما لوحظ هذا في التحليل النفسي الكلاسيكي، بل الطابق الأعلى، الذي له علاقة مباشرة بالمحيط الاجتماعي والثقافي. وإذا كان فرويد قد أفرز ثلاثة مستويات، أي الهو والأنا والأنا العليا فإن «لاكان» أيضاً ينطلق من التقسيم الثلاثي لتركيب الذات إلى «فعلي» و«تخيّلي» و«رمزي».

بيد أنه، خلافاً لمؤسس التحليل النفسي الذي يطابق اللاوعي مع الهو، يقرن «لاكان» هذه الظاهرة مع المستوى الرمزي من النفس البشرية. ففي «التحليل النفسي التركيبي» إن الهو والأنا العليا كما لو كانتا تتبادلان الأمكنة. ويرى «لاكان» أن «الرمزي» يتطابق مع المحيط الاجتماعي والثقافي الذي يجري ضمن إطاره تطوّر الفرد وتشكله كذات، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، كشيء ما غريب على الذات ويحمل، بمثيله، الهو الفرويدي، إلا أنه لايملك أية وظائف رمزية. وأما ما يتعلق «بالمتخيّل» فهو مثل للأنا الفرويدية.

إن مثل هذا التفسير اللاكاني للمستويات التركيبية للنفس البشرية يحدّد مسبقاً خصوصية «التحليل النفسي التركيبي». فإذا كان هدف التحليل النفسي الكلاسيكي يكمن في السعي إلى وضع الأنا الواعية في مكان الهو اللاواعية، وإن الصيغ المؤمركة للتحليل النفسي تضع الرهان على صياغة التعاليم حول الأنا،

فإن «لاكان» يسعى إلى التأكيد على أنه، في مجال «ما هو متخيّل»، لايفعل منطق الوعي فعله بقدر ما يقوم بذلك ذاك المنطق من نوع الأوهام والتخيّلات. ومن هنا تكوينه النقدي ضد التحليل النفسي المقونن، مع تركيزه على صياغة آليات الدفاع عن الآنا. ومن هنا أيضاً تلك التعديلات التي يدرجها «لاكان» في التفسير الفرويدي لحالة اللاوعي.

وفي واقع الأمر، إذا كان فرويد يفترض أن اللاوعي يتحدّد «بحالة اللازمنية» فإن «لاكان» يتوجّه نحو الكشف عن اللاوعي من ناحية تأمل صلاته الموقتة والمركبة في اللغة. فالأمر لايتعلّق بمواجهة التركيب اللاكاني مع لاوعي «حالة اللازمنية» الفرويدية بل بتغيير «لاكان» للتصوّرات التحليلية النفسية حول الزمن، بصفته عاملاً لفهم المغزى المستتر للغة اللاوعي الرمزية.

هذا، وليس من الصعب فهم أن القراءة البنيوية لفرويد مرتبطة بمحاولات نزع الازدواجيات التي كانت تظهر في التحليل النفسي الكلاسيكي بسبب وجود اتجاهات متباينة فيه: ذات سمات بيولوجية مترافقة بالبحث عن نقاط التقرير الطبيعية المتضمّنة في أساس ما يسمّى «بالأهواء الأولية» وذات السمات اللغوية ـ الرمزية المرتبطة بالكشف عن المنطق الداخلي لتطوّر اللاوعي والذي يتجلّى، بصورة مفصّلة، في البنى الدلالية التي تتخذ صيغة الحديث و«الأغوار» النصّية...الخ. ويسعى البنيويون إلى قطع الاتجاه الأول وتطوير الثاني. إن ما يهمّهم هو تلك القضايا التي يكمن في صلبها تركيب اللاوعي بغضّ النظر عما إذا كان هذا التركيب يتمّ استيعابه بصفته مكوّنات أساسية للذهنية (ليفي ــ ستروس) وللنماذج الفاعلة العامة للتفكير البشري (فوكو) أو إشاعة البنيوية في اللغة (لاكان). ونظراً لتطوّر البنيوية ضمن إطار هذه القضايا فإن الموضع السائد يبدأ إشغال المقطع اللغوي من الدراسة والمدرَك من ناحية ذاك الاسهام الذي قدّمه فرويد في بحث الجوانب اللاواعية من الكلام.

واستناداً إلى منطلقات التحليل النفسي في تحليل اللغة، ذهب البنيويون أبعدد من مؤسس التحليل النفسي. فإذا كان فرويد يعالج المعنى الرمزي اللاواعي والمختفي وراء اللغة العادية فإن اللاوعي عند «لاكان» هو اللغة ذاتها. ويزعم بنيويون آخرون، مثلا «ج. لابلانش»، أن اللاوعي ليس هو اللغة فحسب بل هو أيضاً «الشرط الحقيقي للغة»(46). وإن وجهة النظر هذه تجد أنصاراً لها رغم أن بعض الباحثين الغربيين يقفون ضدّ التفسير اللاكاني لحالة اللاوعي معتبرين أن اللاوعي ليس هو اللغة على الاطلاق بل هو تلك التجربة المكدّسة التي تنتظر اللحظة التي تعبّر فيها عن ذاتها(47).

ولكن، مهما تغيّرت التصوّرات الفرويدية حول اللاوعي فإن أفكار التحليل النفسي، بصدد استكناه المغزى المخفيّ، تظلّ قائمة، كالسابق، في المذهب البنيوي. وتظلّ قائمة سوية معها، أيضاً، المقاصد العامة الخاصة بالولوج الذاتي في الحديث واللغة ككل. عدا هذا، إن سعي البنيويين إلى إشاعة العقلانية والشكلانية القصوى على اللاوعي تؤدي إلى تطابق الواقع فعلياً مع اللغة. وهذا يعتبر ذاك «التجاوز» لفرويد والذي يدلّ على افتقاد البنيويين للعناصر الايجابية المتضمنة في تعاليم مؤسس التحليل النفسي حول الانسان والثقافة. هذه هي الصلات المتبادلة بين التحليل النفسي الكلاسيكي والبنيوية في خطوطها العامة.

الفصل السادس

العلاج اللغوي الوضعي الجديد

إن تركيز الانتباه على قضية اللغة لايخصّ البنيويين وحدهم. ففي العشرينات نوقشت هذه الاشكالية، على نطاق واسع، في صفوف المنظرين من ذوي التوجّهات الوضعية. واتخذت، لاحقاً، صدى مميّزاً عند الوضعيين الجدد، وإن التأملات الوضعية الجديدة، كما هي الحال في البنيوية، وبما يخصّ وظائف اللغة وتركيبها، لاتتحقق، بحدّ ذاتها فحسب، بل، أيضاً، بالأخذ بالحسبان ما قام به فرويد في هذا الميدان. لذا من الهامّ، في سياق الكشف عن الصلات المتبادلة بين التحليل النفسي ومختلف اتجاهات الفلسفة الغربية المعاصرة إدراك كيف وبأية درجة بدت أفكار التحليل النفسي، متضمّنة في صلب البنى النظرية الوضعية والوضعية الجديدة.

وإذا كان لم يتمّ، حتى الآن، في الأدبيات الماركسية، توجيه الاهتمام نحو الصلة بين أفكار التحليل النفسي والفلسفة الوضعية الجديدة، فهذا حسب ما يعتقد، لم يحدث أبداً بسبب أن هذه التأويلات الأنتروبولوجية، كانت تعلن جهاراً وصراحة عن سعيها إلى تجديد التحليل النفسي الكلاسيكي لدرجة أن الاستيعاب الوضعي الجديد لأفكار التحليل النفسي قد بقي في الظلّ. هذا، وإن تأثير تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، لاسيما من خلال التحليل اللغوي، لامجال للشكّ فيه. من المعروف أن مجموعة من العلماء الغربيين، أسست، قبيل الحرب العالمية الأولى، في برلين، «جمعية الفلسفة الوضعية» التي طرحت غاية لها الاسهام في إنشاء لوحة علمية موحّدة للعالم وحلّ القضايا الملحّة المنتصبة أمام البشرية. وكان فرويد عضواً في الجمعية التي كانت تضمّ علماء معروفين، مثل «ايه. ماكس» و«آ. فوريل» و«ألبرت اينشتاين» وغيرهم(48). ومن الصعب إعطاء تحديد كامل لذاك التأثير الذي أبدته آراء مؤسس التحليل النفسي في هذا الممثل أو ذاك «لجمعية الوضعية الجديدة».

يرى الباحثون أن العالم الذهني عند الطلبة الجامعيين وفي الدراسات العليا الذين كانوا، في ذلك الوقت، يحضرون الندوات حول الوضعية المنطقية، أنه محدّد «بتجريبية وضعية، من جهة، وبالتحليل النفسي، من جهة أخرى»(49). ومن الجلي أن أفكار فرويد قد أثرت، بهذه الصيغة أو تلك، في الوضعيين أيضاً. والمثال النموذجي على ذلك هو الفيلسوف والمنطقي النمساوي «لودفيغ فيتغينشتاين» ممثل الفلسفة التحليلية (١٨٨٩ - ١٩٥١).

إن موقف «فيتغينشتاين» من التحليل النفسي الفرويدي معروف جيداً. وهكذا، إن تفسيرات التحليل النفسي للأحلام ووصف آليات ظهور الهلوسة قد رأى فيها «تأملاً» وأما الشرح التاريخي للرموز فاعتبرها

«عبثاً»(50). وإن النظريات الفرويدية التي تتناول طبيعة اللاوعي قد اعتبرها غير «مرضية»، وأما شروحات التحليل النفسي للصلة المتبادلة بين العمليات اللاواعية والظواهر المتنوعة للنشاط البشري فقد رأى أنها تعود إلى الشروحات الجمالية أكثر من العلمية(51). وبهذا الصدد كان يرى أن «الشروحات الفرويدية الخيالية الكاذبة» تقدم، من حيث المبدأ، «خدمة سيئة» للباحثين(52).

إنه لمعروف عندي ذاك الظرف عندما لم يكن «فيتغينشتاين» في فترة مبكرة من نشاطه، واقعاً تحت الانطباع القوي الناتج عن التعاليم الفرويدية فحسب، بل موقفه الايجابي من عدد من الأفكار التحليلية النفسية التي استحسنها. وعلى الخصوص عندما هتف بغبطة وسرور، بعد أن اطّلع للمرة الأولى، على «تفسير الأحلام» قائلاً: وأخيراً ظهر ذلك العالم النفسي القادر على أن يقول شيئاً ما»(53). وفيما عدا هذا العمل قرأ «فيتغينشتاين» كتاب فرويد «عالم الأمراض النفسية في الحياة العادية». وفي مكتبته العائلية كان يوجد كتاب «دراسات تاريخية» كتبه مؤسس التحليل النفسي سوية مع «بروير»(54). وتعود الملاحظات النقدية الموجّهة إلى تعاليم التحليل النفسي إلى فترة متأخرة من حياة «فيتغنشتاين». ولكن، حتى في أعمال تلك الفترة، كانت الأفكار الفرويدية قد دخلت، عضوياً، في فلسفة «فيتغنشتاين».

وهكذا استخدم «فيتغنشتاين» المصطلحين الفرويديين <u>الأنا والأنا العليا</u>(55). وهو، مثله مثل فرويد، كان يرى أن بعض الظواهر السيكولوجية المحدودة لاتمكن دراستها فيزيولوجياً(56). وفي دراسته لقضايا علم النفس طرح مسألة اللاوعي(57)، وتلك العمليات التي «لاتشكل حالات الوعي»(58)، كما تحدّث عن أن «الغريزة» هي الأول والبصيرة هي الثاني»(59). وإن «فيتغنشتاين»، إذ لم ير أن نظرية فرويد حول تفسير الأحلام علمية، فهو قد ذكر، في الوقت نفسه، أن هذه النظرية تشير، بصورة صائبة، إلى مدى صعوبة تصوّر الحقائق الفعلية في لوحة الأحلام بالنسبة للباحث(٦٠).

كل هذا يدلّ على أنه، رغم الموقف النقدي من بعض مقولات التحليل النفسي، فإن «فيتغنشتاين»، عدا أنه قد لجأ، غير مرة، إلى تعاليم فرويد، فهو، وفي عدد من الحالات قد اعتمد عليها أيضاً. وبالطبع لاضرورة لإعادة تقويم تأثير مؤسس التحليل النفسي في تكوين فلسفة «فيتغنشتاين».

بيد أنه لالزوم، أيضاً، لإهمال ذاك الظرف وهو أن «فيتغنشتاين»، في أثناء النقاشات حول التحليل النفسي، وبشهادة شهود عيان، قد سمّى نفسه «تلميذاً» وواحداً من «أتباع فرويد»(61). وكما يذكر بعض الباحثين الغربيين، كان تأثير فرويد في «فيتغنشتاين» أكثر أهمية مما هو «متعارف عليه»(62). ويرى أحد ممثلي التحليل اللغوي «م. لازيروفيتس» الذي كرّس دراسة خاصة للمقارنة بين المفاهيم الفرويدية والفيتغنشتاينية، وبغضّ النظر عما إذا كان «فيتغنشتاين» قد أدرك هذا، أم لا، يرى في أعماله المتأخرة أنه قد أصبح فعلياً «محلّلاً نفسياً للفلسفة»(63).

قبل التوقف بتفصيل أكثر عند دراسة مشروعية تفسيرات «فيتغنشتاين» أو عدم مشروعيتها، بصفته «محلّلاً نفسياً للفلسفة»، نسجل أن تقويمات «فيتغنشتاين» لبعض مفاهيم التحليل النفسي، بصفتها «خرافية أسطورية»، وغير علمية، تتطابق، إلى حدّ كبير، مع الموقف العام بالنسبة للفلسفة الوضعية، بصدد تبيان الفوارق بين العلوم والفلسفة، وبين التعاليم العلمية والكاذبة.

ومختصر القول إن حماسة «فيتغنشتاين» النقدية موجّهة بالذات ضد «المشروعات الخيالية المزيّفة» والتي تخصّ، برأيه، مفاهيم فرويد، التحليلية النفسية. وفي هذه الناحية، إن نظرة «فيتغنشتاين»، ورغم كل التمايزات عن موقف «ك. بوبير» النظري إلى التحليل النفسي، تتطابق مع تفسير «بوبير» لتعاليم التحليل النفسي باعتبارها تعاليم لاتتطابق مع ميزان النزعة العلمية.

من المعروف أن الوضعيين الجدد قد سعوا، بشتى السبل، إلى وضع خط فاصل بين العلم والميتافيزيكا. ففي البداية حاولوا اقتراح تلك المقاييس الصارمة التي ينبغي على كل الآراء، حول الواقع، أن تنحصر، بموجبها، في «الاقتراحات البروتوكولية» وفي الوصف المنطقي الصارم للمعطيات التجريبية. وظهر ما يسمّى «بالمذهب التجريبي المنطقي» الذي شكّل أنصاره «حلقة فيينا» ومنهم «ن. شليك» و«ر. كارناب» و«نيرات» وغيرهم.

وفي وقت لاحق، أدخل الوضعيون الجدد تعديلات على الأحكام النظرية التي صاغوها، في البداية، محاولين التخفيف من التأكيدات الأكثر صرامة بصدد تدقيق صوابية الآراء. بيد أن مسألة التمييز بين العلم والتزييف تظلّ، كالسابق، محطّ اهتماماتهم. ومن بين هؤلاء الذين حاولوا حلّ هذه المسألة على طريقتهم، كان «كارل بوبير» الذي اقتحم المعارك الكلامية الجدلية، في العشرينات، حول مسألة تأمل المعرفة العلمية. فهو قد درس أعوام ١٩١٨ ـــ ١٩٢٤ في جامعة فيينا. وبالطبع شغل اهتمامه بمفاهيم التحليل النفسي التي كان لها صدى هام في صفوف الانتيليجينسيا الغربية، لاسيما الطلبة.

تولّع «بوبير» الشاب بالتحليل النفسي الفرويدي و«بعلم النفس الفرويدي» لـ«آدلر» بعد أن تعرّف إليه شخصياً، بل حتى شارك في أعماله العيادية. وفي الوقت ذاته، بدأ، وهو تحت تأثير الأفكار الوضعية الجديدة، يخيب ظنّه بتعاليم التحليل النفسي. وهذا قد شكّل أحد الأسباب عنده لاستقصاء ميزان تحديد الوضعية العلمية للنظريات المختلفة. لذا يمكن القول إنه، إلى جانب دراسة الماركسية «وعلم النفس الفردي» «لآدلر»، كان التوجّه إلى التحليل النفسي قد شكل، عند «بوبير»، نقطة انطلاق لتأسيس تصوّراته الخاصة به حول موازين العلمية والخط الفاصل بين العلم والعلم الزائف.

إذا كان أنصار «التجريبية المنطقية» يلجأون إلى مبدأ الاثبات كمقياس للعلمية فإن «بوبير»، خلافاً لهم، قد توصل إلى قناعة مفادها أن هذا المبدأ لايمكنه أن يشكل المقياس الكافي لفصل العلم عن العلم الزائف. ومما أوصله إلى هذه النقطة، هو ذاك الظرف أنه، في الأدبيات الغربية البحثية، توفرت تأكيدات عديدة على «صوابية» التحليل النفسي و«علم النفس الفردي» والقائمة على أساس الملاحظات السريرية العيادية، أي أن التحقق من هذه النظريات لم يبعث على الشك عند أكثرية المنظّرين: لاسيما عند المحلّلين النفسيين ذاتهم. وكتب «بوبير» بهذا الصدد «أن أنصار التحليل النفسي الفرويدي يزعمون أن نظرياتهم تتحقق من خلال» ملاحظاتهم العيادية «...». وأما ما يتعلق بنظرية «آدلر» فقد تركت الخبرة الشخصية انطباعاً كبيراً عندي. ذات مرة، في عام ١٩١٩، أعلمت «آدلر» عن حادثة كانت، كما بدت لي، من الصعب إدراجها تحت لواء نظريته. بيد أن «آدلر» قد حلّلها بالكامل وبسهولة في مصطلحات نظريته حول عقدة النقص، رغم أنه لم ير الطفل الذي جرى الحديث عنه. وأنا في حالة من الذهول قليلاً سألته لماذا هو واثق، إلى هذا الحدّ، من صحة رأيه. فأجاب: «من جرّاء تجربتي للمرة الألف». وأنا لم أستطع التماسك من حالة الاغراء التي اعترتني كي أقول له: «أعتقد الآن، بهذه الحالة الجديدة، أن تجربتكم للمرة الألف، قد أصبحت، على مايبدو، أكبر»(٦٤).

ولكن، هنا يبرز سؤال حول ما إذا كان المحلّلون النفسيون قد حاولوا تحديد مقاييس دحض بعض مفاهيم التحليل النفسي، والتحليل النفسي ككل؟ كان «بوبير»، بطرحه هذا السؤال، كما لو كان يريد تأكيد عدم النزاهة المهنية عند المحلّلين النفسيين والإفلاس العلمي لنظريات التحليل النفسي لأنه، في إطار التحليل النفسي، لم تجر محاولات التزييف. ومن هنا استنتاجاتهم أن نظريات التحليل النفسي لها صلة بالأساطير البدائية أكثر مما هي ذات صلة مع العلم. فهي تتضمّن أحكاماً نظرية هامة، إلا أنهم يعبّرون عنها في صيغة غير مدقّقة. وأما ما يتعلق بوصف فرويد لحالات <u>الأنا والهو والأنا العليا</u> فإن هذا

الوصف، كما يذكر «بوبير»، ومن حيث جوهره، ليس علماً أكثر مما هو قصة «هوميروس عن الأولب»(٦٥).

لن يكون من الصائب والدقيق القول إن مبدأ «بوبير حول التزيفية كمقياس للفرق بين العلم والعلم الزائف يتمّ القبول به من قبل جميع العلماء الغربيين، ومن بينهم عدد غير قليل من المنظّرين المفكرين الذين لايكتفون بمشاطرة وجهة نظر «بوبير» بصدد تحديد الحالة العلمية بل حتى أنهم يقفون بحزم ضد مبدأ التزييف.

ويمكن، تماماً كما يفعل «بوبير» في الموقف من التحليل النفسي، الاقتراب من تقويم نظرات، مثلاً أتباع «نيوتن» الذين لايسعون إطلاقاً إلى تقديم معطيات اختبارية تدحض نظرياتهم. ويذكر «ي. لاكاتوس»: «وبناء عليه، إذا كان المحلّلون النفسيون مذنبين بقلّة النزاهة، فعند ذاك، وطبقاً لمطالب «بوبير» ينبغي، بصورة متكافئة، توجيه الاتهام والذنب في ذلك إلى النيوتونيين»(٦٦). بيد أن «بوبير» نفسه كان يثمّن تثميناً رفيعاً العلم النيوتني. وحتى أنه لم يحاول مناقشة إمكانات تزييف نظرية نيوتن. وفي هذا السياق يبدو أن مبدأ التزييف غير فاعل.

من الهام التأكيد أن الأمر، في الموقف الوضعي الجديد وما فوق الوضعي، تجاه التحليل النفسي، إنما يخصّ، وبالذات، محاولات تبيان وضعيته من وجهة نظر العلوم، ولايعني تقويم القيمة المنهجية والاجتماعية لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية كما هي. وليس هناك من صلات مباشرة بين الطرفين المبحوثين.

ومما له دلالته الكبيرة في هذا السياق هو موقف «بوبير». وهكذا، في الوقت الذي يعتبر فيه نظريات التحليل النفسي هي أسطورة أكثر مما هي علم، فهو يعترف أن الشيء الكثير مما قاله فرويد و«آدلر»، «يحمل قيمة جدّية ويمكنه، مع الزمن، أن يلعب دوره في العلوم السيكولوجية التي ستكون مدقّقة»(٦٧). ومثله مثل فرويد، يضفي «بوبير» أهمية كبيرة على نشاط الانسان اللاواعي. وهو، في الكتاب الذي ألّفه سوية مع العالم الحائز على جائزة نوبل «ج. آكلوز» بعنوان «الذات ودماغها» (١٩٧٧)، يتوجّه، غير مرة، إلى قضية اللاوعي. وإذا كان المحلّلون النفسيون غالباً ما يقارنون الشخصية مع جبل جليدي يقع جزؤه الأكبر تحت الماء، وهو يشكل، من وجهة نظرهما، مثيلاً لحالة اللاوعي، خلافاً للجزء الأصغر المتساوي مع وعي الفرد، فإن هذه الصورة يستخدمها «بوبير» أيضاً عند توصيف دراسة الانسان.

ووفقاً لنظراته، فإن جزءاً كبيراً مما يتمّ استيعابه وتكامله من قبل الشخصية، «يظلّ لاواعياً أو واقعاً في الوعي الباطن»(68). وإذا كان فرويد يميّز نوعين من حالة اللاوعي، أي «ماقبل الوعي» و«اللاوعي المزاح» فإنه ثمة شيء ما مماثل عند «بوبير» أيضاً الذي يميل إلى إبراز «نوعين من الوضعيات اللاواعية»(69). فهو يرى أنه، بغضّ النظر عما إذا كانت «الوضعيات اللاواعية»، هي نتيجة لعملية الدراسة أم لا، فهي تتبدّى في شكلين: مواقع قادرة على العودة إلى الوعي، ومواقع تظلّ غير واعية.

وخلافاً لتعاليم التحليل النفسي، يبدو لـ«بوبير» أن الأكثر أهمية هو النوع الأول من اللاوعي الذي يجسّد فعلياً الذاكرة البشرية أو «ماقبل الوعي» الفرويدي، في الوقت الذي يسعى فيه مؤسس التحليل النفسي إلى دراسة «اللاوعي المزاح» بالذات. وإن النوع الثاني من «المواقع اللاواعية» الذي يفرزه «بوبير»، غير متطابق مع المفهوم الفرويدي بحالة «اللاوعي المزاح». ومختصر القول، لا تهمّه عملية الانزياح كما تمت معالجتها في التحليل النفسي.

يلجأ «بوبير»، بتركيزه على عملية الدراسة، بصورة رئيسية، إلى الذاكرة البشرية، ولا ضرورة عنده للتحدّث عن أيّ «لاوعي مزاح». بيد أن النوع الثاني من «الوضعيات اللاواعية»، والذي يحدّده «بوبير»، يذكّرنا، إلى حدّ كبير، ومن حيث جوهره الداخلي، بحالة «اللاوعي المزاح» الفرويدي. ومن جهة أخرى، وخلافاً لفرويد، لا يتعمّق «بوبير»، في دراسة طبيعة هذا النوع من اللاوعي. ولكن، مثله مثل مؤسس التحليل النفسي، ينطلق من أن الشيء الكثير في سلوك الانسان يمكن أن يظلّ غير واع بالكامل. ويؤكد «بوبير»: «إن مواقعنا اللاواعية تعتبر، بلاريب، هامة للغاية بالنسبة إلينا أنفسنا»(70).

وبناء عليه، تتجلّى وراء عملية النقد البوبيري للتحليل النفسي على أساس أنه لايلبّي النظام العام للعلوم، تلك المواقف من تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، التي تصبح بعض أفكار التحليل النفسي، في ظلّها، متضمّنة، بشكل أو بآخر، في قوام تراكيب «بوبير» النظرية. وهو، في الحاحه على الحماسة النقدية الموجّهة ضد مفاهيم فرويد المضادّة للعلم، سواء أكانت نظرية التحليل النفسي حول تفسير الأحلام أو مفاهيم أخرى ذات تأويل ميثولوجي، يوافق، بثبات، على عدد من الأفكار المطروحة من قبل مؤسس التحليل النفسي. وفي أعماله المتنوعة، يتحدّث «بوبير» عن الأفضليات المحدودة لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية.

ففي كتابه «الافتراضات والتفنيدات»(١٩٦٣)، يعبّر عن موافقته على التحليل النفسي في نقطة حيث يتمّ التأكيد بأن «مرضى العصاب والبشر الآخرين المرضى نفسياً يفسّرون العالم طبقاً لكثرة من القوالب المتبعة التي ليس من السهل إزالتها والتي غالباً ما تظهر في فترة الطفولة المبكرة»(٧١). وفي السبعينيات، يوافق «بوبير» على فكرة أخرى في التحليل النفسي الكلاسيكي معتبراً أنه من الصائب «تركيز فرويد على التأثير المحدّد مسبقاً في الانسان من جانب حالات المعاناة والقلق الاجتماعي في فترة الطفولة المبكرة»(72). وفي هذا الصدد يسعى، على طريقته، إلى تعديل أفكار التحليل النفسي بغية إمكان إدراجها ضمن التصوّرات الوضعية الجديدة حول الظواهر المدروسة من قبله. وهكذا، إذا كان فرويد يتناول سبب ظهور العصابات في كبت أهواء الانسان الجنسية فإن «بوبير» ينطلق من أن أكثرية العصابات مشروطة جزئياً بعوائق في تطوّر الموقف النقدي في الواقع المحيط بالفرد. وفي معظم الحالات يعكس، ببساطة، بعض أفكار التحليل النفسي من خلال الرؤية الوضعية الجديدة إلى الظواهر المبحوثة.

كان «بوبير»، في مشاطرته النظرات العامة، بالنسبة إلى الوضعيين الجدد، بصدد إعادة التأمل في مفاهيم التحليل النفسي، قريباً، في هذا المعنى، من «فيتنغنشتاين». ففي كلتا الحالتين وعلى أرضية الملاحظات النقدية الحادّة الموجّهة إلى التحليل النفسي يرتسم تقويم جيد وإيجابي لعدد من أفكار التحليل النفسي. ومن بين هذه الأفكار تحظى بأهمية مميّزة تلك المرتبطة بدراسة فرويد التي يخصّ بها لغة اللاوعي. هذا، ولايثير اهتمام الوضعيين التفسير التحليلي النفسي لهذه اللغة، أي لغة اللاوعي بقدر ما يثير اهتمامهم الموضوع اللغوي نفسه والمرتبط مباشرة بالمسائل الفلسفية.

رغم أن «بوبير» نفسه لم يشارك مشاركة نشيطة في صياغة فلسفة التحليل اللغوي بروح «فيتغنشتاين» فهو قد أعار اهتماماً كبيراً لمعالجة مختلف أنواع الأوضاع اللغوية بصورة تتفق مع مفهوم «النسبية الأنتولوجية» للّغة النسبية التي طرحها عالم الرياضيات والمنطق المعروف «و. كويان»، وكذلك تلك الاستعارة المجازية الوضعية الجديدة التي يعيش البشر، في ظلّها، في نوع من «السجن الذهني» الذي تشمخ جدرانه «بقواعد تركيبية من لغتنا»، وإن تحطيم هذا السجن «يمكنه فقط أن يكون نتيجة لجهودنا النقدية أو، بصيغة أخرى، لجهود إبداعية»(73). وهنا يمكن ملاحظة نقاط تماس مشتركة بين الوضعيين الجدد على اختلافهم والمتحدثين، في صيغة مكشوفة أو مخفيّة، عن ضرورة تحقيق نوع من «العلاج

اللغوي» الذي يساعد على شفاء الفلاسفة من «الأمراض اللغويـة» أو يحـرّر البشـر مـن «السـجن الذهـني» الذي كما لو كانوا يقبعون فيه في حيـاتهم اليوميـة. ومـن هنـا يصبـح مفهومـاً أكـثر لمـاذا، مثـلاً، يطلـق «لازيروفيتس» على «فيتغنشتاين» لقب «محلّل الفلسفة النفسي».

ينبغي القول إن اعتبار «فيتغنشتاين» «محلّلاً نفسياً للفلسفة» له مبرّراته وتعليلاته الفعلية إلى حدّ مـا. فالأمر يكمن في أنه كان يسـعى إلى تحقيـق إجـراء، بصـدد الفلسـفة والفلاسـفة، كـان قـد أنجـزه فرويـد تجاه العصابيين. وإذا كان مؤسس التحليل النفسي قد اقترح علاجاً يقوم علـى التحليـل النفسـي وهدفـه نقـل اللاوعـي إلى الوعـي بخصـوص مرضـاه فقد طـرح «فيتغنشـتاين» فكـرة ضـرورة تطويـر مـا يسـمّى «بالعلاج اللغوي» مفترضاً أن الفلسفة هي نوع من المـرض و«الانحـراف العصـبي» الـذي يحتـاج إلى شـفاء ملموس.

يرى فرويد أن علاجات التحليل النفسي تفترض فكّ رموز لغة اللاوعي والكشف عـن مغـزى الـترميز اللاواعي. ونجد شيئاً ما مماثلاً عند «فيتغنشتاين» أيضاً والذي يعتبر التحليل اللغـوي، بموجبـه، شـرطاً ضرورياً لشفاء الفلاسفة. وهو يلحظ أن «الفيلسوف هو إنسان ينبغي أن يتعافى من أمراض ذهنيـة عديـدة قبل أن نستطيع الوصول إلى مفاهيم التفكير السليم والرشيد»(74). ولكن إذا كـانت الأمـراض العصبيـة في التحليل النفسي الكلاسيكي تعالج نتيجة لسحق أهواء الانسان اللاواعيـة، وتشـير اللغـة فقـط إلى الغطـاء الرمزي لهذه الأهواء، ففـي فلسـفة التحليـل اللغـوي تـبرز اللغـة كمصـدر أساسـي للمـرض أو «للزوغـان الفلسفي».

وبقناعة «فيتغنشتاين»، تعتبر اللغة، بالذات، سبب الحالة المرضية للتفكـير الفلسـفي لأننـا «لانفهـم منطق لغتنا»(٧٥)، من جهـة، و«نحن متورّطون في صراع مع اللغـة»، مـن جهـة أخـرى(76). لـذا فقـط، التحليل اللغوي الذي يفترض شرحاً لمغزى الكلمات وإزالة الفهم الخاطىء الـذي يظهـر نتيجـة للتشـوّش اللغوي يمكنهما، بل ينبغي، أن يصبحا، كما يظن «فيتغنشتاين»، الوسيلة الأكثر فعالية لشفاء الفلاسفة. وبهذا الصدد، فهو، مثله مثل فرويد، يـرى أن إجـراءات العـلاج ينبغـي أن تتحقّـق تدريجيـاً ودون أيّ تدخّل متسرّع في مسار تسرّب المرض. ويؤكد «فيتغنشتاين»: «لايمكننا، في أثناء التفلسـف، أن نضع حـدّاً لمرض التفكير. فهو ينبغي أن يتغلغل بطريقته الطبيعية، وأهمّ شيء هو العلاج البطيء بالذات»(٧٧).

وقد انطلق فرويد من أن أهواء الانسان اللاواعية، بحدّ اذتها، لاتؤدّي إلى العصابات. إذ أن الانشطار المرضي للفرد يحدث، في تلك الحالة، عندما يلاحـظ اصطـدام بـين هـذه الأهـواء ذات الطـابع الجنسـي كقاعدة وبين متطلّبات الثقافة.

إن «فيتغنشتاين» لايثير اهتمامه مفهوم التحليل النفسي لآليات ظهور العصابات. فهو يركّـز الاهتمـام على «المرض الفلسفي» المرتبط بانتهاك قواعد اللغة وبتعدّد معـاني اسـتخدام مختلـف الكلمـات والمفـاهيم والتعابير. بيد أن تطابق الفلسفة مع «الانحـراف العصـبي» إنمـا يـدلّ علـى إعـادة «فيتغنشـتاين» لانتـاج المقدمات الأساسية لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية.

وفي واقع الأمر، إن فرويد بالذات وأتباعه حاولوا دراسة نشاط مختلـف الفلاسـفة والتعـاليم الفلسـفية التي أوجدوها من خـلال الانشـطار المرضـي لعـالم الفرد الداخلـي. ففـي الحلقـة الـتي أسّسـها فرويـد، نوقشت، غير مرة، القضايا المرتبطة بظهور منابع المفاهيم والدوافع الفلسفية التي كـانت تشـترط تحويـل الانسان العادي إلى فيلسوف. وكان المشاركون، في تلك الحلقة، قد شرحوا، بصـورة متباينـة، خصوصيـة النموذج الفلسفي للتفكير. بيد أن دراسة هذه الخصوصية قد تحققت من مواقع التحليل النفسي.

فمثلاً، كان «و. رانك» يرى أن الفيلسوف هو شخص عادي يمارس العادة السرّية «خلافاً للكاتب الذي يعتبر هيستيرياً، والمتصوّف الذي يميل إلى تطوير العصاب»(78). وكان «م. كانانيه» ينطلق من أن الأحاسيس المادية ذات الطابع الجنسي هي الأساس المغذّي لظهور المفاهيم الفلسفية، إذ أن التأملات الفلسفية عن النظام في العالم، مستقاة من حقائق الطمث والانتصاب. وقد زعم أن «الفترة التي تسبق النضج الجنسي (سن البلوغ) هي فترة فلسفية لدى كل كائن بشري، ويمكن إجراء مقارنة بين هذه الفترة وفلسفة الطبيعة الاغريقية»(79). وكان فرويد نفسه، في إحدى جلسات الحلقة، في آذار، عام (١٩٠٧)، قد طرح مسألة المنابع السيكولوجية للمقولات الفلسفية ودور المرحلة الطفولية من حياة الفرد في تكوين الأفكار الفلسفية. وبقناعته، إن عوارض الهذيان التي يتمّ اكتشافها عند بعض المرضى «يمكن دراستها بكونها متطابقة مع المنظومات الفلسفية الكبرى، وبالتالي، إذا كان ينبغي على الدين أن يتطابق مع العصاب المفروض فإن على «النظام الفلسفي أن يتطابق مع الهذيان»(80).

واستناداً إلى هذه الأفكار، كرّس بعض المحلّلين النفسيين أبحاثهم لإبراز ماهية النموذج الفلسفي من التفكير ودور اللاوعي في صياغة الآراء الفلسفية. وهكذا حاول كل من «و. رانك» و«ج. زاكس» الكشف عن فردية التركيب السكيولوجي للفلاسفة والقيام بدراسة نفسية قائمة على استخدام مبادىء التحليل النفسي وتطبيقها على دراسة حياة مفكري الماضي وإبداعهم.

فهم في توجّههم إلى «أفلاطون» و«ديكارت» و«سبينوزا» و«كانت» وفلاسفة آخرين، توصّلوا إلى استنتاج مفاده أن «عدداً من البنى والتراكيب الفلسفية تقدّم إلى البحث التحليلي النفسي ميداناً واسعاً من التطبيق في المنظومات ذاتها التي يعتبر لاوعي مبدعها، فيها، إسقاطاً ميتافيزيكياً في عالم ما فوق الشعور أو مظهراً صوفياً من مظاهر الإدراك النفسي أو، أخيراً، تلك المعرفة الميتاسيكولوجية في صيغة موضوع للدراسة الفلسفية»(٨١). ورأى «غريتشمان»، بدوره، العوامل النفسية الجنسية التي اشترطت تعاليم «نيتشه» و«شوبنهاور» الفلسفية. وقد أكّد «أننا نكتشف، في داخل كل فيلسوف، عناصر صوفية وتمثيلية فنية، وفي الوقت ذاته خصائص عصابية»(82).

إن مثل هذا المنطلق التحليلي النفسي من دراسة مختلف المنظومات الفلسفية قد وجد صداه في صفوف بعض الوضعيين الجدد. وخاصة في الأربعينيات ـ الخمسينيات كان أحد ممثلي الوضعية الجديدة واسمه «ج. ويزدوم» قد نشر في مجلة للتحليل النفسي مقالة حول المنابع اللاواعية لفلسفة «شوبنهاور»، وألّف كتاباً عن فلسفة «بيركلي» حاول فيه تقديم «تفسير تحليلي نفسي مفصل لمفاهيمه الفلسفية»(83).

لم يقبل «فيتغينشتاين» بالحالات القصوى من تفسيرات التحليل النفسي للتفكير الفلسفي والمرتبطة بالتركيز على الدافع اللاواعي ذي الطابع الجنسي. بيد أنه كانت تروق له فكرة التحليل النفسي التي تمت معالجة الفلسفة، طبقاً لها، بصفتها مرضاً. وفي هذه الناحية كانت نظرات «فيتغينشتاين» إلى الفلسفة قد تطابقت مع التوصيفات الفرويدية للمنظومة الفلسفية كنتاج لوضعية الانسان المرضية، وإن كانت أسباب المرض «الفلسفي» ومنابعه قد تمّ استيعابها من قبلهما بصورة متباينة. وبالطبع لاتكمن المسألة في التشابه الخارجي المتجلّي في الآراء والمحاكمات حول الأمراض «والانحرافات العصابية». و«الحالات الهذيانية» وضرورة القيام بعلاج مميّز للشفاء منها، إذ ثمة شيء آخر أكثر جوهرية.

ويرى «فيتغينشتاين»، مثله مثل فرويد، أن ما يؤدي إلى المرض، أي إلى التفسير السيء واستخدام هذه المفاهيم أو تلك، ليس هو اللاوعي إطلاقاً. فهو يؤكد أننا «من الناحية الغريزية نستخدم اللغة بصورة سليمة»(84). هذا ويمكن ملاحظة الانحرافات العصابية فقط في أثناء المحاكمات الفلسفية. عدا هذا، إن

مختلف أنواع الشكوك في التفكير تعود بجذورها إلى الغريزة نظراً لأن الشك هو «الشكل الغريزي للسلوك»(85).

إن العقل والتفكير الفلسفي هما بالذات، من وجهة نظر «فيتغينشتاين» سبب كل التشويهات اللغوية التي تتاخم المرض. وليس الاستخدام العادي، بل وبالذات الفلسفي الذهني للغة هو الذي يؤدي إلى مختلف أنواع التنافر والتشوّشات. ويلحظ «فيتغينشتاين» أن «الفلسفة هي محاولة للتأقلم مع نوع خاص من الذهول والبلبلة. وإن هذه البلبلة «الفلسفية» هي بلبلة العقل وليس الغريزة»(86).

وبناء عليه، يرى «فيتغينشتاين» في الفلسفة مرضاً لغوياً للغريزة. ومن هنا محاولته إعادة النظر في الفلسفة التقليدية بهدف إزالة العوارض المرضية. وهذا يعني أن الفلسفة «السليمة» ينبغي، حسب مفهوم «فيتغينشتاين»، أن لاتهتمّ بقضايا الوجود والجوهر أو البقاء والكينونة. بل تقوم مهمتهما الأساسية على دراسة التراكيب النحوية والصرفية وأيضاً مغزى المفاهيم المستخدمة. فالتحليل اللغوي، برأي «فيتغينشتاين»، هو بالذات الذي يتطابق مع متطلبات الفلسفة «السليمة» نظراً لأنه لايكمن فيها التوجّه حتى تبيان أهمية الكلمات بقدر ما يخصّ دراسة إمكانات استخدامها بهذا السياق أو ذاك. بيد أن هذا يؤدي إلى أن الفلسفة اللغوية تتحوّل إلى نوع من «الفلسفة التكنيكية» التي تصوغ قواعد اللعب بالكلمات.

ومختصر القول، هذا ما وصل إليه «فيتغينشتاين»، في نهاية المطاف، بعد أن حصر القضايا الفلسفية في المسائل اللغوية المفهومة بالمعنى الضيّق، بما فيه الكفاية، والمفسّرة من خلال اللعب مع اللغة، عندما تشكل أية معالجة للمسائل ذات العلاقة «جزءاً من اللّعب اللغوي»(87). وليس من قبيل المصادفة تأكيده، بشتّى السبل، أن الفلسفة لاتقدّم معرفة جديدة عن العالم والانسان. وهي لاعلاقة لها أيضاً بحلّ القضايا المعرفية. وحسب كلامه: «إن التحليل الفلسفي لايقدّم لنا أية حقائق جديدة» و«لايقول شيئاً جديداً عن التفكير»(88). هذا، وتصبح اللغة نفسها المعالجة بصفتها لعبة، هي الموضوع الوحيد في الفلسفة عند «فيتغينشتاين». وعلى هذا النحو، إن «العلاج اللغوي» أيضاً والذي يتمّ تعليق الآمال عليه لأجل معافاة الفلسفة، يتحوّل إلى «علاج لعوب» غير مخصّص لإزالة «الانحرافات العصابية» بقدر ما هو مخصّص لاستكمال فن تبيان قواعد اللغة وتركيبها، هذه اللغة التي يلعب الباحث بها.

هذا ويتوجه وضعيون جدد كثيرون نحو قضايا التحليل اللغوي. وبالطبع لايوافق جميعهم، على الاطلاق، على وجهة نظر «فيتغينشتاين» بصدد طبيعة «المرض الفلسفي» ووسائل شفائه اللغوي. فضلاً عن هذا، يتخذ عدد من الوضعيين الجدد موقفاً نقدياً من «العلاج اللغوي» واللعبة اللغوية في ذاك التفسير التوضيحي الذي كان قائماً في تأملات «فيتغينشتاين» الفلسفية حول دور اللغة وأهميتها وقيمتها في التفكير البشري.

وإذا كان «فيتغينشتاين» لم يعلن جهاراً عن صلة الفلسفة اللغوية بتعاليم التحليل النفسي الفرودية، فإن بعض أتباعه لم يقتصروا على الإشارة إلى هذه الصلة، بل اعتقدوا أيضاً أن التطوّر اللاحق في مفاهيم «فيتغينشتاين» ممكن فقط على أساس أفكار التحليل النفسي. ومنهم «موريس لازيروفيتس» الذي نشر في سلسلة «الدراسات البوسطونية في فلسفة العلوم» بحثا عمل، حسب كلمات محرّري السلسلة «ر. كوين» و«م. فارتوفسكي»، على تطوير نظرات «فيتغينشتاين» وفرويد حول أن القضايا الفلسفية تحتاج، لأجل حلها، إلى «علاج لغوي أو تحليلي نفسي»(89).

يرى «لازيروفيتس» أن تصوّرات فرويد حول اللاوعي، مثلها مثل عدد كامل من مبادىء التحليل النفسي الأخرى، يمكن استخدامها بنجاح في الفلسفة اللغوية. فهو يرى أن فضل فرويد الرئيسي إنما

يكمن في «اكتشاف اللاوعي» الذي شكّل الاسهام الأهم في تاريخ العلم. ويذكر «لازيروفيتس»: «باستخدامنا تعبير (كانت)، كان العالم، قبل فرويد، قائماً في حالة من الحلم الدوغمائي بصدد هذه الظاهرة»(90). وأظهر مؤسس التحليل النفسي أن تطابق النفس مع الوعي والذي يدخل ضمن آراء فلاسفة كثيرين من الماضي، هو مسألة غير سليمة ولا مشروعة.

ولكنه، كما يرى «لازيروفيتس»، لم يستطع شرح الفوارق بين التماثل الفلسفي للوعي والنفي النفسي والعادي لوجود اللاوعي. ويكمن الفرق، برأي «لازيروفيتس»، في أن مثل هذا التماثل الفلسفي يقوم على عدم قبول مصطلح «اللاوعي» في الوقت الذي يترافق فيه التماثل العادي مع عدم الاعتراف بحالة اللاوعي، كما هي عليها. وبناء عليه، إن النفي الفلسفي لحالة اللاوعي لايقول شيئاً حول أن الفيلسوف يقف ضد الجلاء التجريبي لحالة اللاوعي. فالفيلسوف يتلاعب فقط بتلك الكلمات مثل «الوعي» و«اللاوعي». ويؤكد «لازيروفيتس»: «لذا من الضروري فهم جوهر هذه اللعبة. ومن الهام، في هذا المنحى، هو «أفكار فيتغينشتاين العميقة حول الفلسفة «...»(91).

وسيراً على خطا «فيتغينشتاين»، يعالج «لازيروفيتس» اللعبة اللغوية كمصدر للعديد من الضباعات والضلالات الفلسفية. وليست الرؤية الفلسفية عنده سوى «حاصل نحوي»، مثلها مثل الأحلام، يجمعها جامع مع الواقع.

وكما هي الحال عند فرويد، فإن هذا الواقع عنده لايحظى بالأهمية الأولى، بل الواقع السيكولوجي. وإذا كان «فيتغينشتاين» يرى أن «النحو هو مرآة الواقع»(92)، فإن «لازيروفيتس» ينطلق من أن اللعب - «هو الواقع ذاته»(93).

من المعروف أن فرويد قد أعار اهتماماً كبيراً لمسألة الكشف عن سرّ المعتقدات الدينية، معتبراً أن الدين هو ذاك الوهم الذي ينبغي على البشرية أن تتحرّر منه من كل بدّ. وهو إذ كشف عن الطبيعة السيكولوجية للتعاليم والتصوّرات والفروض الدينية، قد توصّل إلى قناعة أن كل هذا ليس سوى «وهم وتحقيق لرغبات البشرية الأكثر قدماً وقوة وإلحاحاً»(94). وإن هذا المنطلق الفرويدي بالذات لتفسير الدين هو الذي يستخدمه «لازيروفيتس»، ولكن ليس بما يخصّ الدين، بل بصدد الفلسفة.

وتكمن في أساس موقفه الوضعي الجديد موضوعة تمثل الفلسفة الأكاديمية من «أرسطو» حتى «ديكارت»، ومن «هيوم» حتى «مور»، بموجبها، وهماً. وإن هذا الوهم الفلسفي يذكّرنا بالوهم الديني، وإن كان الوهمان غير متطابقين. ففي مفهوم «لازيروفيتس»، الفلسفة هي «وهم مشروط لغوياً» وتمكن دراستها بصفتها تدليساً دلالياً غير واعٍ يصبح النصّاب، بموجبه، أيضاً، مخدوعاً»(95). ومن هنا ينبع العلاج المتماثل مع فرويد، إذ أن مؤسس التحليل النفسي انتقد الأوهام الدينية بواسطة طريقة التحليل النفسي، مثلما هي الحال بفضل «علاج فيتغينشتاين اللغوي»، تصبح ممكنة تعرية الأوهام الفلسفية.

هذه هي، من حيث الجوهر، وجهة نظر «لازيروفيتس» بصدد الفلسفة، والتي تشهد على السعي نحو الجمع بين أفكار التحليل النفسي الفرويدية ومقولات «فيتغينشتاين» الأساسية في مجرى الوضعية الجديدة. وبالفعل، فهو، من جهة، يعتمد على التصوّرات الفرويدية حول نشاط الانسان اللاواعي مدافعاً عن موضوعة مفادها أن النظرية الفلسفية هي، في جوهرها، «خداع ذو دلالة مختلف بصورة لاواعية»، وأما الفيلسوف فهو الانسان الذي يحوّل «النزاع اللاواعي الذي لايمكنه حلّه، إلى قضية واعية يحاول حلّها، بلا نهاية»(96).

ومن جهة أخرى، يلجأ «لازيروفيتس» إلى «فيتغينشتاين» إذ يرى أن إيجابيته إنما تكمن في صياغة موقف خصوصي متميّز من تبيان التركيب اللغوي للنظريات الفلسفية معتبراً أنه، رغم نفي التحليل النفسي، فإن «فيتغينشتاين» قد دافع، في نهاية المطاف، عن «الموقف التحليلي النفسي من الفلسفة»(97).

وإن «لازيروفيتس» يوافق «فيتغينشتاين» بأن الفلسفة يمكن النظر إليها على أنها مرض. بيد أنه يرى أن مثل هذا المرض لايسعى الفيلسوف إلى التخلّص منه لأنه يجلب الرضى والارتياح، ناهيك أنه يتضمّن «قيمة تجارية». ففي نظرياته يخلق الفيلسوف أوهاماً تقدّم له المتعة النرجسية. ولهذا السبب بالذات تبدو الأوهام الفلسفية كما يعتقد «لازيروفيتس»، حيّة ومنتشرة وتلقى الدعم والسند لدى البشر. وليس من الصعب فهم أن مثل هذه المحاكمات والآراء حول الأوهام الفلسفية تعيد حرفياً تقريباً أحكام فرويد المماثلة حول العُصابات.

عدا هذا، إذا كان فرويد يرى، في أساس المتعة النرجسية الناتجة عن العُصاب المتطوّر، دوافع الانسان اللاواعية، فإننا نصادف شيئاً ما ماثلاً أيضاً، عند «لازيروفيتس» الذي يحاول فهم أسباب ظهور التصوّرات الفلسفية. هذا وتؤدي العمليات اللاواعية دوراً هاماً واحداً في الفهم الفرويدي للدين وتفسير «لازيروفيتس» للفلسفة، على حدّ سواء، لأن «النظرية الفلسفية»، حسب تعبيره، هي «تركيب متكامل جزؤه الأكبر مخفيّ في اللاوعي»(98). وكل هذا يدلّ على أن التفسير الوضعي الجديد للفلسفة، مثلما هو عند «لازيروفيتس»، لايستند إلى بعض أفكار التحليل النفسي فحسب، بل يبدو متماشياً أيضاً مع المبادىء المنهجية العامة في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية.

وبناء عليه، تتكشّف، بين التحليل النفسي والفلسفة التحليلية، صلات متينة فعلية. ويبيّن تحليل أعمال «فيتغينشتاين» و«بوبير» و«لازيروفيتس» أنه، رغم كل مواقفهم المزدوجة من التحليل النفسي، حيث يلاحظ النقد الحادّ لنظريات التحليل النفسي بسبب لاعلميّتها، من جهة، والاعتراف بأهمية بعض التصوّرات الفرويدية، من جهة أخرى، فإن أفكار التحليل النفسي تتشابك، بهذا الشكل أو ذاك، في أساس الفلسفة التحليلية. وهذا يجري، بغضّ النظر عما إذا كان ممثلوها يعترفون بتأثير التحليل النفسي في تراكيبهم النظرية، أو، على العكس، ينفون أية صلة بين أفكار التحليل النفسي والنظريات المتطوّرة عنها. وفي نهاية المطاف، فإن الفلسفة التحليلية، مثلها مثل الاتجاهات الأخرى في الفكر الفلسفي البرجوازي المعاصر، قد تبيّن أنها متضمّنة في السياق العام للثقافة الغربية التي لايكتفي الفلاسفة، من مختلف التوجّهات العقائدية، في إطارها، من السعي إلى التعبير عن موقفهم من التحليل النفسي، بل يستوعبون أيضاً، عن وعي أو دون وعي، مختلف أفكار التحليل النفسي مبدّلين إياها في أثناء طرح تعاليم فلسفية جديدة.

الفصل السابع

التحليل النفسي والمدرسة الفرانكفورتية

عالجت الأدبيات الماركسية مسألة نشوء المدرسة الفرانكفورتية وتطوّرها التدريجي، بالتفصيل، إذ ورد في هذه الأدبيات، على وجه الخصوص، أنه، إلى جانب أفكار «هيغل» و«نيتشه» ومفكرين آخرين، تكمن في أساس البنى الفلسفية للفرانكفورتيين، تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان والثقافة(٩٩). في الحقيقة يرتبط استيعاب الفرانكفورتيين لأفكار التحليل النفسي، بشكل عام، بهولاء الممثلين لهذه المدرسة، مثل «آ. فروم» (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠) و«هـ. ماركوز» (١٨٩٨ ـ ١٩٧٩). بيد أن تحليل أعمال المدرسة الفرانكفورتية يبيّن أن تأثير تعاليم التحليل النفسي الفرويدية في البنى النظرية لممثّليها الروّاد كان أكثر اتساعاً وعمقاً. وفي كل الأحوال، تبيّن أن أفكار التحليل النفسي متضمّنة أيضاً، بهذا الشكل أو ذاك، في سياق تعاليم «م. هورهايمر» (١٨٩٥ ـ ١٩٧٣) و«ت. آدورنو» (١٩٠٣ ـ ١٩٦٩) و«يو. هابيرماس» (مواليد ١٩٢٩).

من المعروف أن الفرانكفورتيين علّلوا ضرورة تطوّر «النظرية النقدية» التي تقف على النقيض من الطرائق التي كانت قائمة للمعرفة الاجتماعية، هذه الطرائق المتّسمة بصفات مثالية ـ ميتافيزيكية أو علمية ـ وضعية. وكانت هذه الفكرة قد صيغت في مقالة «هورهايمر» : «النظرية التقليدية والنقدية» (١٩٣٧) والتي تمّ فيها الدفاع عن فكرة مفادها أن منظومة العلاقات المتبادلة بين الطبيعة والانسان والمجتمع وليس بين بعض مكوّناتها، هي التي ينبغي أن تكون مادة للمعرفة الاجتماعية.

هذا ويلجأ «هورهايمر»، في محاولة منه لإعادة استيعاب التناقض بين الذات والموضوع، والذي عالجه، بصورة متباينة، كل من «كانت» و«فيبير» و«مانهايم»، يلجأ إلى الأفكار القريبة، في روحها، من المحاكمات الفرويدية حول المواقف بين الفرد والحضارة البشرية. ورغم أنه لاوجود في هذه المقالة لأية استشهادات مباشرة بفرويد إلا أن «هورهايمر» يناقش مسألة الصلات المتبادلة بين نشاط البشر الواعي واللاواعي في المجتمع. فهو يذكر أن «النشاط البشري الواعي، في المراحل العليا من الحضارة، لايحدّد، دون وعي، فقط الجانب الذاتي من الإدراك، بل أيضاً، وبدرجة هامة، الموضوع»(100). وينطلق «هورهايمر» من أن التقسيم بين الذات والموضوع بمكن شرحه من ناحية الاعتراف بنشاط البشر الهادف والواعي. وهنا لايخصّ الأمر التناحر الأبدي بين الانسان والمجتمع، بل التناقض بين وعي الفرد وبصيرته، من جهة، والعلاقات اللاواعية المتوضّعة في أثناء نشاط البشر العملي.

بدا، في هذا المنحى، أن محاكمات «هورهايمر» تتميّز عن الرؤية التحليلية النفسية إلى الصلة المتبادلة بين الفرد والحضارة البشرية. بيد أنه، في واقع الأمر، إن تأملاته عن الانسان والمجتمع تبدو، إلى حدّ كبير، متطابقة مع أفكار التحليل النفسي. وهكذا إذا كان عالم الانسان الداخلي، في تصوّرات فرويد، هو ميدان للنزاعات والأخطاء الدائرة بين الهو والأنا والأنا العليا فإن الانسان، حسب، «هورهايمر»، موجود في حالة من الصراع مع ذاته نفسه بسبب التعارض القائم بين عقلانية الفرد وعفوية العمليات السائدة في المجتمع.

وهو يؤكد أن «التفكير النقدي يتضمّن مفهوم الانسان بصفته موجوداً في حالة الصراع مع ذاته حتى يزول التعارض»(101). ومن هذا الفهم لصورة الانسان، ومن خلال استيعاب العلاقات بين الفرد والمجتمع، ينبثق موقف عام، بالنسبة إلى التحليل النفسي وإلى «النظرية النقدية» التي يطرحها «هورهايمر» حول ضرورة تطوير الوعي الذاتي لدى البشر.

إن توجّه «هورهايمر» إلى التحليل النفسي مفصح عنه، بكل جلاء، في تلك الحالات عندما يسعى إلى استكناه القضايا المرتبطة بفهم العلاقات في الأسرة والصلات المتبادلة بين الأسرة والمجتمع. ففي «نهاية العقل» (١٩٤١) يصف العلاقات بين الأب والابن في الأسرة، وبين الأنا العليا والأنا. وبهذا الصدد لايكتفي «هورهايمر» باستخدام مصطلحات التحليل النفسي، بل يعبّر أيضاً عن موقفه من بعض الأفكار الفرويدية. وكتب: «إن التحليل النفسي، كصيغة معدّلة عن المذهب الشكّي المعاصر، أحرز الظفر على القانون الأخلاقي بفضل اكتشافه للأب في الأنا العليا»(102). ويرى «هورهايمر» أن فرويد بالذات هو الذي وضع البداية لإعادة فهم العلاقات التقليدية بين الأب والابن. وهو، في المجتمع المعاصر، لم يعد الأب بل هو الابن الذي يصبح ذاك الواقع الذي تتستر وراءه القوى المحرّكة للتطوّر الاجتماعي.

تمّ التقاط هذه الفكرة المتغيّرة، بصورة متباينة، من جانب الكثيرين من ممثلي المدرسة الفرانكفورتية، إذ أن بعضهم، وخاصة «ماركوز»، قد فسّروها وعلّلوها بتلك الصيغة الراديكالية، بحيث أنها انصبّت في ايديولوجية «الراديكالية اليسارية» مع التركيز على الحركة الشبابية «كقوة ثورية». وإن «هورهايمر» نفسه لم يلجأ إلى تطرّفات من هذا القبيل. غيرأنه أشار إلى تلك الثورة في العلاقات بين الآباء والأبناء والتي، برأيه، قد حدثت تحت تأثير تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. ففي المقدمة التي تتصدّر العمل الذي وضعته مجموعة من المؤلفين بعنوان «الشخصية المتسلّطة» (١٩٥٠) ذكر «هورهايمر» أن فضل فرويد الرئيسي لا يكمن في إغناء السيكولوجية والمعرفة البشرية بحقائق جديدة مستقاة من الممارسة العيادية السريرية بل في إدخال مفهوم «الصلة بين قمع الأطفال (في إطار المنزل وخارجه على حدّ سواء) والديناميكية السيكولوجية لحياة الطفل والراشد الكبير والتي يتمّ، عادة وبسذاجة، تجاهلها من قبل المجتمع»(103).

يرى «هورهايمر» وأتباعه أن التحليل النفسي قدّم إسهاماً هامّاً في إلقاء الضوء على العلاقة المتبادلة بين الأسرة والمجتمع، وبين الآباء والأبناء. وقد كشف فرويد عن الموقف المتأرجح عند الأطفال تجاه الآباء. وحسب رأي الفرانكفورتيين إن «الطفل اليوم وفي المراحل المبكرة من تطوّره لا يزال يكشف عن تلك المشاعر ذاتها من الكراهية والحب تجاه الأب والتي كانت قد شكّلت عقدة أوديب في العصر البرجوازي»(104). ولكن الطفل، في الوقت الحاضر، يكشف، في فترة مبكرة أكثر، أن الأب لا يملك السلطة والقوة الكافية كي يحميه من مختلف أنواع المصائب والبلايا. ومن أجل البحث عن الهيبة فهو لايسعى إلى جعل ذاته متطابقة مع الأب الفعلي بل مع نائبه الأكثر قوة «الأب العلوي» أو الصورة التي خلقتها «الايديولوجية التوتاليتارية».

في هذا الاستيعاب المعاد إدراكه للعلاقات المتبادلة بين الطفل والوالدين، يحاول الكثيرون من ممثلي المدرسة الفرانكفورتية استقصاء منابع ظهور التسلط والفاشيّة. ويتوجّه «هورهايمر» إلى التحليل النفسي عند معالجته طبيعة اللاساميّة سعياً منه لتبيان التضمينات السوسيولوجية لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية وشرح معاداة السامية من خلال بروز الأهواء اللاواعية والاتجاهات المتقهقرة عند البشر(105).

إن أفكار التحليل النفسي متضمّنة عضوياً في تأملات «هورهايمر» حول قضايا العقلانية في الثقافة الصناعية المعاصرة والعلاقات بين الانسان والطبيعة، وفي «الخطيئة العلمية المعرفية» للذهنية والمؤدية إلى الخبل الجماعي و«الذهان الشامل». ففي كتاب «اكفهرار العقل» (١٩٤٧) يستعين دائماً بمقولات التحليل النفسي التي تتناول عقد الأطفال والآباء والتي حاول فرويد، من خلالها، شرح العمليات النفسية وظواهر النظام الثقافي. وإذا كان مؤسس التحليل النفسي يسعى إلى البحث عن طرق الاتصال بين «عقدة أوديب» وعجز الانسان الذي يحتاج إلى الحماية من قوى الطبيعة مفترضاً أن «موتيف الحنين إلى الأب يتطابق مع الحاجة إلى الحماية من آثار عجز الانسان»(١٠٦)، فإن الطفل، وفقاً لنظراته، أضفى على الأب قوة ما فوق الطبيعة، وينقل هذه الصورة إلى العالم الخارجي، ويحاول التغلّب على عجزه عن طريق اخضاع الطبيعة وتحطيمها مع الشعور بالكراهية لأبيه و«ينقل هذا الشعور إلى سخط على الحضارة نفسها»(107).

كان فرويد يرى أن كل انسان هو خصم للثقافة. وتطويراً لهذه الفكرة، حاول بعض أتباعه حصر عدوانية الفرد تجاه الطبيعة والثقافة ككل، في الميول اللاعقلانية للماهية البشرية والتي تظهر في أعماق النفس البشرية والمنقولة إلى العالم الخارجي.

هذا، ويشير «هورهايمر» إلى أن الفرد الذليل، في مصطلحات التحليل النفسي، هو الفرد الذي «يتثبّت لاوعيه عند مستوى قمع الثورة على آبائه الفعليين»(108) بيد أنه ينطلق من أن المقاومة لا يمكنها أن تخرج حصراً من وجود نزاع خلافي بين الطفل ووالديه. وعلى العكس عند «هورهايمر»، إذ أن الانسان القادر على المقاومة هو وحده الذي استطاع حلّ هذا النزاع، أي فهم أن الواقع القائم هو «كاذب» ولا يلبّي متطلّبات المثل المتوفّرة عند الانسان. لذا لا يقرن الاتجاهات التدميرية في الحضارة البشرية مع الهو الفرويدية بقدر ما يقرنها مع الأنا العليا، التي هي، حسب كلامه: «عاجزة في دارها وتصبح جلاداً في المجتمع»(109).

وفي واقع الأمر، يحدث، في فهم فرويد، وحسب تطوّر الحضارة البشرية، انتشار أكبر فأكبر للأمراض النفسية المترافقة مع ظهور «ثقافات عُصابية» عندما لا يصير الفرد الواحد مريضاً بل الجنس البشري بأسره. ويتمسّك بوجهة نظر مماثلة، من حيث الجوهر «هورهايمر» الذي تمثل الحضارة البشرية الحديثة، بموجب آرائه، «عقلانية غير معقلنة». وفي إطار هذه الحضارة يستعبد الانسان الطبيعة ويصبح «مبدأ التسلّط» مثلاً أعلى، ويكشف الذهن عن ظواهره المرضية أكثر فأكثر والتي تدلّ على «اكفهراره»، وأما البشر فيقعون في حالة من «الاختبال الجماعي» سواء أكان الفاشيّة أو هستيريا معاداة الساميّة(110).

فهذا الاكفهرار، من وجهة نظره، هو السمة المميّزة للحضارة الغربية «باختبالها الجماعي» والمتجلّية، بوضوح، في التدمير الحديث للطبيعة والإبادة الجماعية للبشر. هذا، وتدوّي، في تأملات «هورهايمر»، حول العلاقات بين الانسان والطبيعة، والفرد والثقافة، موتيفات تحليلية نفسية لأنه، مثله مثل فرويد، يقول إن «التناحر التدميري للذات والطبيعة، والذي يحطم تاريخ حضارتنا، قد بلغ الذروة في عصرنا الراهن»(111).

هذا، ويطوّر «هورهايمر» و«أدورنـو» هـذه الأفكـار في كتابهمـا المشـترك «ديـالتكتيك التنويـر، مقـاطع فلسفية» (١٩٤٧) حيث تجـري، بـالتفصيل، مناقشـة العقلانيـة و«علمانيـة الذهـن» في الثقافـة الأوربيـة الغربية. ففي هذا الكتاب لا يدورالحديث عن عصر التنوير المرسـوم ضمـن إطـار (القـرن السـابع عشـر ـ الثامن عشر) بل عن التنوير بصفته تاريخاً لتطوّر الحضارة البشرية منـذ لحظـة ظهـور الأسـاطير القديمـة حتى الوضعية الراهنة من الثقافة الأوربية الغربية التي انقلبت فيها سيطرة الذهن إلى حالة «الاكفهرار».

هذا ويوافق «أدورنو»، مثله مثل «هورهايمر» بل يشاطر فرويد العديد مـن أفكـاره التحليليـة النفسـية. ففي تلك الأقسام «شخصيات متسـلّطة، والـتي كتبهـا هـو بقلمـه، نلتقـي دائمـاً باستشـهادات بمؤسـس التحليل النفسي. ويسجّل أنه «بما أن فرضياتنا كانت مصاغة وفقاً لنظرية التحليـل النفسـي فـإن توجّـه بعض العوارض التي يفرزها يشتدّ نحو مفاهيم التحليل النفسي»(112).

يمكننا ملاحظة لوحة مماثلة عند «أدورنو»، في أثنـاء فهـم طبيعـة «العـوارض التسـلّطية» نظـراً لأنـه يطابقهـا مـع الموديـل التحليلـي النفسـي «الكلاسـيكي» المتضمّـن طريقـة حـلّ «عقـدة أوديـب» السـاديّة المازوشيّة(113). ورغم أن «أدورنو»، في هذه الحالة يستشـهد بأعمـال «فـروم» المكرّسـة لدراسـة «الطـابع السادي المازوشي» إلا أن تأملاته تتطابق مع التصوّرات الفرويدية حول عقدة الأب والابن وأفكار أخـرى تتعلّق بالتفسير التحليلي النفسي للخوف ونزعة الانسان التدميرية والعدوانية.

لقد عالج معاداة الساميّة من خلال منظور «الخوف اللاواعي» والعداء تجـاه الآخريـن بصفتـه نتيجـة للأهواء اللاواعية «المزاحة» وأما المنابع الانفعالية للفاشيّة فهي حصيلة التوحّد الملموس مـع صـورة الأب أو نائبه. وكتب أنه «بفضل فرويد نلحظ أن التماثل الملموس مـع الأب خطـر دائمـاً مـن حيـث طبيعتـه، وحتى في تلك الحالات عندما كان يبدو أنه محدّد بصورة سـليمة فـإن التمـاثل يمكنـه أن ينتهـك تحـت تأثير الظرف الذي تتبدّل فيه الأنا العليا الأبوية بالتسلّط الجماعي ذي الوصمة الفاشيّة»(114).

من المعروف أن الكثيرين من المنظّرين الغربيين قد قاموا بكـل المحـاولات الممكنـة لاسـتخدام مفـاهيم التحليل النفسي عند شرح الظواهـر الاجتماعيـة أو إصـلاح التحليـل النفسـي الكلاسـيكي بهـدف إزالـة الفرضيات الارتيابية حول «عقدة أوديـب» والأهـواء الليبيدويـة، والـتي كمـا لـو كـانت لا تحـدّد مسـبقاً توجّهات مسار العمليات النفسية، بل أيضاً مسار طريق تطوّر الحضارة البشرية. هـذا، ويتخـذ «أدورنـو» موقفاً نقدياً من مثل هذه المحاولات معتبراً الموقفين متنافرين. وكانت هذه الاشكالية قد نوقشت من قبلـه في المقالة المكرّسة لتوضيح العلاقات بين علم الاجتماع وعلم النفس.

فهو، على وجه الخصوص، انتقد نظرات عالم الاجتماع الأمريكي «ت. بارسـونس» الـذي سـعى إلى إدراج بعض أفكـار التحليـل النفسـي في نظريتـه السوسـيولوجية معتـبراً أن تركيـب المجتمـع «البنيـوي الجسدي» وتكوين الفرد «النفسي الداخلي» ليسا أبداً متماثلين فيما بينهما، وبالتالي من الضروري تحديـد الفوارق الجوهرية بين مجالي علم الاجتماع وعلم النفس، وإن كان هذا لا ينفي إطلاقاً استخدام احتمالات التحليل النفسي في أثنـاء اسـتيعاب الظواهـر الاجتماعيـة. هـذا، ولا يوافـق «أدورنـو» علـى وجهـة نظـر «بارسونس» مفترضاً أن الفصل بين علمي الاجتماع والنفس هو صحيح وخاطىء في آن معاً»(115).

وفي إيراده الحجج في صالح مثل هذا التقسيم لمجالي الدراسات العلمية وضدّه، على حدّ سواء، يدافع «أدورنو»، في الوقت ذاته، عن فكرة ضرورة الاعـتراف بقيمـة تعـاليم التحليـل النفسـي الفرويديـة بتلـك الصيغة كما كانت قد بـرزت في المراحـل المبكـرة مـن تطوّرهـا. فهـو يؤكـد أن «نظريـة التحليـل النفسـي الصارمة والحساسة تجاه تنافر القوى النفسية يمكنها، بصورة أفضل، تفسير الطابع الموضوعـي للقوانـين

الاقتصادية، على وجه الخصوص، والتي تتعارض مـع الدوافـع الذاتيـة، بصـورة أفضـل مـن النظريـات التي، في سعيها إلى تحديـد الكـم المتواصـل بـين المجتمـع والنفـس، ترفـض، بصـورة عامـة، البديهيـة القاعدية للنظرية التحليلية النفسية، وبالذات بين الهو والأنا»(116).

في موقفه ضد «بارسونس»، ينطلق «أدورنو» من أن أشـكالاً معيّنـة مـن العصابـات مشـروطة بـتركيب المجتمع. وما دامت ملحوظة اختلاطات العقل المريضة في المجتمع المعاصر فإن ظفر الوعي أو الأنا، هو، في واقع الأمر، وهم من الأوهام. يبدو أن «آدورنو»، بتمسّكه بمواقـف التحليـل النفسـي الكلاسـيكي إنمـا يعبّر، في الوقت نفسه، عن تلك الآراء التي تلتصق، بالكـامل، بموقـف الفرويديـين الجـدد الذيـن كـانوا يركزون الاهتمام على الشرطية الثقافية والاجتماعية لأسباب ظهور العُصابات. بيد أن الأمـر ليـس كذلـك إطلاقاً إذ، رغـم أن «آدورنـو» يتكلـم علـى «لاعقلانيـة المجتمـع العقلانـي» الـذي يولـد سـلوك الانسـان اللاعقلاني، إلا أنه يقف بحزم ضد الفرويديين الجدد.

وهو ينظر نظرة نقدية خاصة إلى «التحليل النفسي التحريفي» لـ«ك. هورني»، وإلى تلك الأفكـار الـتي تصاغ طبيعة الانسان وتصرفاته بموجبها ليس تحـت تأثـير الأهـواء والنزاعـات الجنسـية الـتي تظهـر في الأسرة بين الطفل ووالديه مثلما تثبّت ذلك في التحليل النفسـي الكلاسـيكي، بـل تحـت تأثـير العوامـل الثقافية وظروف حياة الفرد الثقافية.

وأما ما يتعلّق بـ «الشخصية العصابية» في زمننا والتي تأمل فيها «هورني»، فعلى الأرجح ليست هـي بل ذاك الظرف الموضوعي هو الذي يحدّد الميول النكوصية التي تتبـدّى عنـد البشـر. وبقناعتـه، تتحـدّد النماذج المعاصرة للبشر بتلك الأفعال التي لاتحدّد مسبقاً بالوعي ولا باللاوعي بل «بالاتجاهات الموضوعية الهادئة من طراز التلقائية» عندما يتوافق «انتصار الدوافع القديمة وانتصار الهو علـى الأنـا، مـع انتصـار المجتمع على الفرد»(117).

يتخذ «آدورنو» موقفاً نقدياً أيضاً، من ممثلي ما يسمّى «الأنا السيكولوجية» (سيكولوجيا الأنا) الذيـن يركّزون الجهود على تبيان آليات حماية الفرد النفسية الداخلية. فهو يرى أن آليـات الدفـاع ينبغـي أن تؤدّي دوراً هاماً في الممارسة العلاجية. ومن وجهة نظر «آدورنو» تعتبر نظريـة آليـات الدفـاع التحليليـة النفسية، عودة إلى «التقاليد البرجوازية القديمة المناهضة للذهنية»(118). لأنه يحدث نكوص في التحليـل النفسي في الاتجاه نحو التفسير الامتثالي (الكونفورمي) حيث تعـالج مسألة توجّهـات سيكولوجية الأنـا «نحو أقلمة الفرد مع الواقع القائم. وفي هذا المسار أيضاً تجري معالجات علماء النفس الاجتماعي. ولكن، كما يرى «آدورنو»، ينبغي على السيكولوجيا الاجتماعية أن لا تكون «سيكولوجية الأنا» بل «سيكولوجية الليبيدو».

يلحظ «آدورنو»، بحق، الاتجاهات الامتثالية البارزة في حركـة التحليـل النفسـي. فضـلاً عـن هـذا، فهو، مثله مثل «هورهايمر»، لا يلجأ إلى تراكيب التحليل النفسي المتأخرة بقدر ما يلجأ إلى المبكرة معتبراً أنها مقبولة لأجل شرح مختلف الظواهر، ومن ضمنها النظام الاجتماعي. وهذا لا يعني أنه مغتبط تمامـاً بكل أفكار التحليل النفسي.

بل على العكس، يفصح «آدورنو» عن عدد من الآراء النقدية بصدد التحليل النفسي الكلاسيكي. وهـو يرى، بخاصة، أن فرويد طرح تفسيراً غير متماثل للعديد من الأحـداث التاريخيـة، ومنهـا وصـف قتـل الأب في القطيع البشري البدائي. كما أن مؤسس التحليل النفسي لم يدرس ديالكتيك تطوّر الأنا البشـرية المتمثلة بعوامل نفسية و«مـا فـوق النفسـية». وهـذا قـد أدّى إلى حالـة مـن التناقضـات في بعـض مبـادىء

التحليل النفسي حيث أن الأنا البشرية المشروطة بنشاط اللاوعي قد تطابقت مع الوعي. ومن هنا ينبثق «النقص الشامل» في منظومة التحليل النفسي الفرويدية والذي يكمن، حسب رأي «آدورنو»، في غياب «المقياس المتماثل لأجل تمييز وظائف الأنا «الايجابية» عن وظائفها «السلبية»، وقبل كل شيء، السمو عن النكوص»(119).

إن المواقف النقدي الذي يتخذه «آدورنو» تجاه التحليل النفسي الكلاسيكي، لا يعني أنه مستعد للتشكيك بالأهمية المنهجية لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية ككل. فهو يشير إلى المناقب التي تخصّ التحليل النفسي معتبراً أن فرويد كان أول من طوّر التضمينات الايجابية لنقد «أنتولوجيا النفس» الكانتية. ووضع فرويد حدّاً نهائياً لتفسيرات النفس المثالية «كشكل متبقّ من الأرواحية». وليس هناك من ريب، عند «آدورنو»، بأن نظرية فرويد حول الحالة الجنسية الطفولية «قد نسفت، بصورة معلّلة، كلّ الهراء الميتافيزيكي حول الروح»(120).

بيد أن فضل مؤسس التحليل النفسي الأكبر إنما يراه في أن مفاهيم التحليل النفسي تلقي الضوء على العديد من القضايا المرتبطة بفهم طبيعة معاداة السامية والفاشية. وبهذا الصدد، يثمّن «آدورنو» كتاب فرويد «السيكولوجيا الجماهيرية وتحليل الأنا» البشرية، الذي برزت فيه الصلات الليبيدوية والمنابع الكامنة في أساس تنظيم الحركات الجماهيرية، تثميناً رفيعاً. ويذكر أنه لن يكون مبالغاً به فيما إذا قلنا أن فرويد قد «تنبّأ، بكل وضوح، بصعود الحركات الفاشية الجماهيرية وطبيعتها في مقولات سيكولوجية بحتة»(121).

لا يكتفي «آدورنو» بتحديد «الاسهام الايجابي» لمؤسس التحليل النفسي في شرح ماهية السيكولوجيا الجماهيرية، بل هو نفسه، ومن مواقف التحليل النفسي، يعالج نموذج الدعاية الفاشية وكذلك دور «هتلر» كقائد استخدم، في نشاطه السياسي «مصدر الدافع الحيوي» لتوحيد البشر في كتل عدوانية. واستناداً إلى أفكار التحليل النفسي، يتوصّل إلى استنتاج مفاده أن موديل الفاشية «الليبيدوي» والديماغوجية الفاشية متسلّطان في الجوهر. وأما ما يتعلّق بالكشف عن الاتجاهات المازوشية والدوافع السادّية التي كانت من صفات ممثلي الحركة الفاشية، فهذا يتوافق بالكامل مع النظرية الفرويدية العامة حول الازدواجية المتطوّرة، في البداية، بالصلة بعقدة أوديب»(122).

وكما نرى، إن «آدورنو»، في محاولته لاستيعاب مختلف الظواهر والعمليات، يتوجّه إلى أفكار التحليل النفسي، وفي هذا المنحى يشاطر الموقف النظري لممثلي المدرسة الفرانكفورتية، وقبل كل شيء لنظّريها مثل «هورهايمر» و «ماركوز». فمع «هورهايمر» يتوحّد الاتجاه المتبادل لمعالجة العقد الطفلية — الأبوية كجزء مكوّن من استيعاب التحليل النفسي للظواهر الاجتماعية.

وفي أواسط الخمسينات حاول «ماركوز»، على طريقته، معالجة القضايا التي تناولها «هورهايمر» و«آدورنو». والأمر يتعلق بتطوّر الثقافة الأوروبية الغربية وعقلنة الحياة الاجتماعية، وبالتجلّي المرضي للذهنية. وليس من قبيل المصادفة أن يكون عنوان أحد أعمال «ماركوز» وهو «ايروس والمدنية» مايلي: «ديااليكتيك الحضارة» متجاوباً بذلك مع كتاب «هورهايمر» و«آدورنو»: «ديالكتيك التنوير».

تكمن خصوصية الموقف الماركوزي من استكناه العلاقات المتبادلة بين الانسان والثقافة في أنه، وخلافاً لـ «هورهايمر» و«آدورنو» اللذين استخدما أفكار التحليل النفسي لشرح الظواهر المبحوثة من قبلهما، تبرز تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، عند «ماركوز» كمنظور فلسفي يسعى من خلاله إلى فهم التوجّه التاريخي لتطوّر البشرية. ومن هنا تأتي محاولاته في طرح مفاهيم التحليل النفسي، من حيث تبعيّتها

للظواهر الاجتماعية الثقافية. وليس هذا فحسب، بل أيضاً تطوير المقاصد الفلسفية والسوسيولوجية المخفيّة للتحليل النفسي والتي تسهم في الفهم الأفضل للواقع السياسي القائم نظراً لأن المفاهيم السيكولوجية، في العصر الراهن، تصبح، في جوهر الأمر، مقولات سياسية.

ومثله مثل «آدورنو» يضع «ماركوز» موقفه في مجابهة «التعديليين الفرويديين الجدد» الذين لم يستوعبوا، حسب رأيه، المضمون الاجتماعي والتاريخي للتحليل النفسي الكلاسيكي. وذكر في كتابه «ايروس والمدنية» ، أنه، على النقيض من التعديليين، أعتقد أن نظرية فرويد، في جوهرها الأصلي، هي «سوسيولوجية»، ولأجل الكشف عن هذا الجوهر لا ضرورة إلى توجّه ثقافي وسوسيولوجي جديد. وإن «احيائية» فرويد «نظرية اجتماعية بالمقياس العميق والتي كان يتمّ إضعافها وخصيها، على الدوام، من جانب المدارس الفرويدية الجديدة»(123).

وإذا كانت نظرات «آدورنو» و«ماركوز» تتطابق في الموقف من «التعديليين الفرويديين الجدد» فإنه يلاحظ، في موقفهما، من قيمة عدد من أفكار التحليل النفسي، فرق ملحوظ إذ يلجأ «آدورنو» إلى تصوّرات التحليل النفسي حول «عقدة أوديب» والاتصالات الليبيدوية، بينما يعتمد «ماركوز» على الأفكار الفرويدية حول «مبدأ اللذة» و«مبدأ الواقع» و«مبدأ الحياة» و«غريزة الحياة» و«غريزة الموت». وخلافاً لـ«آدورنو» و«للتعديليين الفرويديين الجدد» يرى «ماركوز» أنه، في المقولات والمفاهيم الميتاسيكولوجية الفرويدية بالذات، تكمن أفكار قيّمة وثمينة تعود إلى تفسير تاريخ تطوّر الحضارة البشرية.

وهو يسعى، انطلاقاً من هذا، إلى توضيح فلسفة التحليل النفسي والبنى الميتاسيكولوجية لفرويد، والتي يتمّ رفضها من قبل الكثيرين من المحللين النفسيين المعاصرين، بصفتها تأمّلية ومختلفة. وبهذا الصدد لايدافع «ماركوز»، بالكلام على أقل تقدير، عن تحويل ـ وتحوير ـ التحليل النفسي الكلاسيكي الموجّه نحو «تعديل» المفاهيم الفرويدية، بل عن استنتاج نتائج سوسيولوجية فلسفية من تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، هذه النتائج التي لها علاقة بفهم الصلات المتبادلة بين الانسان والثقافة.

ينطلق «ماركوز» من أن تعاليم فرويد تتضمّن مبادىء تتيح الامكانات للتشكيك باستنتاج مؤسس التحليل النفسي حول القمع الحتمي لثقافة أهواء الانسان الطبيعية. وهنا يطرح عدداً من التساؤلات: هل العلاقات بين الحرية وقمع الانسان وبين إمكاناته الخلّاقة والتدميرية، وبين التقدّم الثقافي والسيطرة على الفرد من قبل القوى الاجتماعية، هل هي بالفعل تشكّل المبدأ الأساسي للحضارة البشرية؟ وألا يعتبر هذا المبدأ عابراً، من الناحية التاريخية، ويخصّ تنظيماً اجتماعياً معيّناً من الوجود البشري؟ أو، فيما إذا استخدمنا المصطلح الفرويدي، ألا يعتبر النزاع بين «مبدأ اللذة» و«مبدأ الواقع»، وإلى حدّ ما، مُبعداً بحيث أنه من الضروري، لأجل تقدّم الحضارة، القمع الاضطهادي لغرائز الانسان؟ هذا، ويحاول «ماركوز»، ردّاً على هذه التساؤلات، تطوير «الجوهر السوسيولوجي» لتعاليم التحليل النفسي. ويحدّد «ماركوز» مسار تطوّر الانسان وتلك التغيرات في منظومته القيمية والتي تترافق بالانتقال من «مبدأ اللذة» إلى «مبدأ الواقع» ومن المظهر الحرّ للنشاط الحياتي إلى القمع الثقافي والاجتماعي للأهواء اللاواعية. وسيراً على خطا فرويد، يعالج ظهور ـ واشتداد ـ البدايات التنكيلية الاضطهادية التي تتبدّى في مستويين: الأول مرتبط بتطوّر الفرد بدءاً من عمره الطفلي حتى مرحلة بروزه كفرد عضو في المجتمع، والثاني مرتبط بتطوّر الحضارة الاضطهادية بدءاً من القطيع البشري البدائي وانتهاء بالمجتمع الصناعي المعاصر. وهو، في هذا الميدان، ينطلق من أن الميتاسيكولوجيا الفرويدية عبارة عن محاولة لتحديد ـ ودراسة ـ «الضرورة المرعبة للصلة الداخلية بين الحضارة والبربرية والتقدّم والألم، والحرية والتعاسة أي الصلة التي تتكشّف، في نهاية المطاف، بصفتها صلة بين ايروس وتاناتوس»(124).

يقوم «ماركوز» بدراسة الميتاسيكولوجيا الفرويدية عن طريق تبيان الازدواجيات التي تتسم بها فلسفة التحليل النفسي حول الثقافة. وبغية التغلب على هذه الازدواجيات يدرج، في تراكيبه الفلسفية، تلك المفاهيم مثل «الاضطهاد الإضافي» و«مبدأ الانتاجية». وهو، عن طريق هذه المفاهيم، يسعى إلى تأكيد الطابع التاريخي للاضطهاد الاجتماعي و«مبدأ الواقع» والتي تمّ تقويمها من قبل فرويد بصفتها ثابتة لاتتغيّر. هذا، ويحدّد «الاضطهاد الثقافي»، حسب رأي «ماركوز» التقييدات المفروضة على الانسان من جانب المؤسسات الاجتماعية في المجتمع البرجوازي. إن «مبدأ الانتاجية» هو الصيغة التاريخية السائدة «لمبدأ الواقع» الفرويدي والمشروط بسيطرة العلاقات السلعية بين البشر والقسر على العمل والذي يعتبر، في المجتمع الصناعي الحديث، غريباً وعاملاً على تصفيد الانسان. ويتوصّل «ماركوز»، على أساس المفاهيم الجديدة التي استخلصها، إلى استنتاج مفاده أن الظرف المتأزّم، في ظروف «الاغتراب الشامل»، والذي كتب عنه فرويد سابقاً، يتوسّع على مستوى آخر من نشاط الانسان الحياتي إذ يتكشّف «نزاع لامهادنة فيه ليس بين العمل («مبدأ الواقع») وايروس («مبدأ اللذة»)، بل بين العمل الاغترابي («مبدأ الانتاجية») وايروس»(125).

إن «الاضطهاد الإضافي» و«مبدأ الانتاجية»، بصفتهما نتاجين للمجتمع الصناعي المتطوّر يمكن إزالتهما لأن منجزات «الحضارة الاضطهادية»، بسماتها العقلانية ومستوى إنتاجها الرفيع، تعطي، برأي «ماركوز» المقدمات لنفي الاضطهاد المرتبط بالاجبار على العمل لأنه لاتظهر فقط إمكانات إلغاء العمل الاغترابي فحسب، بل أيضاً المزج بين نوعين من النشاط البشري هما العمل واللعب عندما يصبح الانتاج والاستهلاك، والعمل والمتعة متلاصقين فيما بينهما. هذا، ويبدو أن محاكمات «ماركوز» تسير في مجرى مفاهيم «ماركس» حول ضرورة تصفية العمل الاغترابي وخلق تلك الظروف للنشاط البشري بحيث يحدث في ظلها تطوير حرّ لقدرات الانسان الابداعية. فضلاً عن هذا، فهو، في كتابه «العقل والثورة» (١٩٤١)، ناقش قضية العمل الاغترابي مثلما كان قد عولج من قبل «ماركس»(126).

هنا بيت القصيد، إذ أن «ماركوز»، بربطه بين «مبدأ الانتاجية» والعمل الاغترابي لم يعد، في كتابه «ايروس والمدنية» يكتفي بالتوجّه إلى «ماركس»، بل يعبّر أيضاً عن تلك الأفكار التي تتعارض جذرياً مع وجهة نظر «ماركس» بصدد دور النشاط العملي في حياة الانسان. وبالفعل، في كلامه على امكانات تطوّر «الحياة الاضطهادية» يؤيّد، فعلياً، تصفية العمل الاغترابي والنشاط العملي أيضاً. كتب «ماركوز» : إن «إزالة القدرات البشرية من عالم العمل (الاغترابي) تخلق المقدمات لإزالة العمل من عالم القدرات البشرية»(127). ومختصر القول: هذه هي الخلفيّة المستترة لإعادة استيعاب «مبدأ الواقع» الفرويدي والذي لاترتبط في إطاره، «الحضارة اللااضطهادية» مع نشاط الانسان العملي والمتحرّر من القسر الخارجي بقدر ما ترتبط باللعب الذي يجسّد حرية الروح البشرية».

إن مفهوم «الاضطهاد الإضافي» الذي يستخدمه «ماركوز» يمكنه أن يثير تداعيات مع المفهوم الماركسي «للقيمة الزائدة». وإن مثل هذه التداعيات تخطر على البال فيما إذا أخذنا بعين الاعتبار كتاب «ماركوز» : «العقل والثورة» الذي عالج فيه مسألة العمل الاغترابي والمفهوم الماركسي حول الثورة البروليتارية على حدّ سواء. بيد أن مفهوم «الاضطهاد الإضافي»، عدا أنه، في الواقع، لايتطابق مع مفهوم «ماركس» لـ«القيمة الزائدة» فهو، في تضميناته السياسية، يتناقض معه أيضاً.

إذا كان «ماركس» يطرح مطلب تحقيق الثورة البروليتارية التي تسهم في إزالة العمل الاغترابي فإن أية ثورة، بالنسبة إلى «ماركوز»، والتي هي ضد الاضطهاد الاجتماعي القائم وسيطرة فئة اجتماعية على أخرى، إنما تختتم بظهور عناصر «الدفاع الذاتي» المتحوّل إلى سيطرة جديدة. وفي هذه الديناميكية

السوسيولوجية تتبدّى، من وجهة نظره، الآليات التي يصفها فرويد بما ينسحب على القطيع البشري البدائي، حيث أن قتل الأب ـ الطاغية من قبل الأبناء كان يترافق عندهم بظهور مشاعر الذنب التي كانت «سيطرة الأب تتنامى، بنتيجتها، إلى سيطرة المجتمع» وأما الذنب فقد «أصبح محتوماً»(128). وهكذا، إن اللجوء إلى مفاهيم فرويد الميتاسيكولوجية قد اختتم عند «ماركوز» برفض التحويل الثوري «للحضارة الاضطهادية».

ولكن، كيف تكون ممكنة، في هذه الحالة، «الحضارة اللاضطهادية»؟ في ردّه على هذا السؤال يتوجّه «ماركوز»، مرة ثانية، إلى أفكار التحليل النفسي التي تتوفر في الانسان، بموجبها، قوى نفسية تخرج عن سلطة «مبدأ الواقع». والأمر هنا يتعلق بالخيالات المحميّة، من وجهة نظر فرويد و«ماركوز» على حدّ سواء، من حيث «البدائل الثقافية». وفي مجال الخيالات إن النشاط البشري مترافق مع لعبة الأوهام ويمتلك الحرية الكاملة، وغير المحصورة، ضمن إطار الاضطهاد الخارجي. ويذكر «ماركوز» أن «الفانتازيا تؤدّي إحدى الوظائف الحاسمة في التركيب النفسي الاجمالي: فهي تربط مستويات اللاوعي العميقة مع نتاجات الوعي السامية (الفن) والحلم مع الواقع. وهي تحتفظ، في ذاتها، بالطرق البدئية للجنس البشري، وبأفكار الذاكرة الجماعية والفردية، الأبدية، ولكن المقموعة، وبالصورة المكتملة للحرية»(129).

تصبح الفانتازيا عند «ماركوز» ذاك المجال الذي تخرج منه قوى التحرّر. فإذا كانت الذهنية تجسّد «عقلانية مبدأ الانتاجية» فإن الفانتازيا تعبّر عن الاحتجاج على كل مظاهر الذهنية التي صارت، في عصرنا هذا، اضطهادية. وبافتراضه أن فرويد قد عالج ودرس الفانتازيا بصفتها حقائق مركزة تتناقض مع الضلالات والضياعات، فإن «ماركوز» يدرج مؤسس التحليل النفسي ضمن قائمة هؤلاء المفكرين العظام الذين كانوا يدعمون التقاليد التاريخية ويطوّرونها. وهو نفسه يستقبل الفانتازيا بصفتها ميداناً للنشاط البشري حيث تتوفر «حقيقة الرفض العظيم» أي رفض «الذهنية الاضطهادية» و«الحضارة الاضطهادية».

وإذا كان «بروميثيوس» الذي أحضر النار إلى البشر يُنظر إليه، عادة، كبطل حقق مأثرة عظيمة وتعذب باسم تقدّم البشرية فإنه يعتبر عند «ماركوز» تجسيدا «لمبدأ الانتاجية». وتعتبر شخصيتا «أورفيوس» و«نرسيس»، أي البطلان في الثقافة الأوربية الغربية، اللذان كانت الفانتازيا والتوهّمات المجسّدة في الأغاني وعشق الذات، بالنسبة إليهما، تشكلان مضمون الحياة الرئيسي، رمزين «لمبدأ الانتاجية» المرتبط بالتقدّم الناتج عن قمع الأهواء اللاواعية.

هذا وتتكشف، في تصوّرات «ماركوز»، من خلال نفيه للواقع القائم و«رفضه العظيم» للثقافة البروميثوسية» بتوجّهاتها نحو الجنس المرتبط بإعادة انتاج النسل والأخلاق، تتكشف وضعية جديدة هي أن «أورفيوس» و«نرسيس» يكتشفان الواقع الجديد الموجّه بمبادىء جديدة أخرى غير التي تسود في الحضارة الحديثة. «إن ايروس الأورفيوسي يحوّل الوجود. فهو، بواسطة التحرّر يمتلك القسوة والموت. ولغته هي الأغنية، وعمله هو اللعب. إن حياة نرسيس مرتبطة بالجمال، وأما بقاؤه فمرتبط بالتأملات. وتعود هذه الصور إلى التغيّر الجمالي وإلى ذاك المقياس الذي ينبغي أن يكتشف مبدأ الواقع فيه ويتعلّل»(130).

هذا وترتبط «الحضارة غير الاضطهادية»، عند «ماركوز»، «بمبدأ جديد للواقع» تتحرّر أهواء الانسان، وفقاً له، من طغيان «الذهنية الاضطهادية». والحديث هنا يتعلق بإثبات علاقات جديدة، بين الغرائز والذهنية.

هذا، وقد خرجت «الحضارة اللااضطهادية»، في الستينات من قرننا، عن نطاق تأملات «ماركوز» الفلسفية، وتطوّر إلى فعل سياسي عفوي في العالم الغربي إذ أن الأفكار الماركوزية التي استقبلها جزء من الشبيبة، قد حدّدت طابع الحركة الراديكالية اليسارية. وأصبح مفهوم «الرفض العظيم» المقتبس عن «ماركوز» أحد المفاهيم الأساسية عند صياغة تعاليم عن الانسان والمجتمع، كان قد تلقّفها ممثلو الراديكالية اليسارية كمرشد للرفض الشامل» لقيم الحضارة المعاصرة.

كانت المفاهيم الماركوزية مثل «الذهنية الاضطهادية» و«الرفض العظيم» المنبثقة عن تطوّر «الجوهر السوسيولوجي» للتحليل النفسي تتطابق، جزئياً، مع أفكار «هورهايمر» و«آدورنو» حول «اكفهرار الذهنية» ودور النفي في إعادة استيعاب قيم المجتمع الغربي المعاصر، القائمة. فضلاً عن هذا، فهي أدّت إلى ردّ فعل سلبي في صفوف هؤلاء الفرانكفورتيين الذين لم يشاطروا «ماركوز» نظراته بصدد التفسير «الفلسفي» لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية، كما لم يقبلوا بتضميناته الاجتماعية والسياسية المرتبطة بتحرير «ايروس» من سلطة «الذهنية الاضطهادية».

وهكذا، كان «هابيرماس» الذي ثمّن تثميناً إيجابياً، بشكل عام، كتاب «ايروس والمدنية»، واعتبر أن «ماركوز» قد قدّم «تفسيراً رائعاً للنظرية الاجتماعية المعبّر عنها بصورة غير جلية، في أعمال فرويد»(131)، اتخذ موقفاً نقدياً من التصوّرات الماركوزية حول «الحضارة غير الاضطهادية». وبرأيه، لم يتمكن «ماركوز» من تفادي الأخطاء الناتجة عن «إعادة البناء الموضوعي للتاريخ» والتي توفّرت عند فرويد بحيث أنها أعاقت تطوّر الأحكام الأساسية للتحليل النفسي على نطاق النظرية الاجتماعية. وأما ما يتعلق بالمفهوم الماركوزي «للرفض العظيم» فقد اعتبره «هابيرماس» بأنه غير مقبول بالنسبة إلى الخطوات الاجتماعية الفعلية الخاصة بإزالة «المجتمع العقلاني». ويذكر أن «شعار الرفض العظيم إنما يعني ذاك المبدأ المنتشر على نطاق واسع والذي يعكس خبرة عدم فعالية المعارضة السياسية في الديمقراطيات الجماهيرية الغربية»(132).

يعبّر «فورم» عن موقف نقدي أكثر حدّة تجاه التفسير الماركوزي للتحليل النفسي ولاستراتيجية تطوّر «الحضارة الاضطهادية». وإذا كان «ماركوز» في موقفه ضد «التعديليين الفرويديين الجدد» ينطلق من أن «الإضافة التعديلية» على تعاليم التحليل النفسي الفرويدية والمرتبطة بالتركيز على العوامل الثقافية والاجتماعية، تقدّم لوحة مزيّفة للحضارة، لاسيما حضارة المجتمع الحديث»(133). فإن مؤلف كتاب «ايروس والمدنية» نفسه يتمّ اتهامه بذنوب مماثلة.

ويرى «فروم» في معالجته النقدية «لفلسفة التحليل النفسي» الماركوزية أن فهم «ماركوز» لـ «الحضارة اللااضطهادية» عدا أنه لا يجمعه جامع مع التعاليم الفرويدية عن الانسان والثقافة، فهو، في جوهره، يدلّ على اتجاهات مضادّة للثورة يدافع عنها هذا المنظّر. ويؤكد: «أن المثل الأعلى لـ(المجتمع اللااضطهادي) عند (ماركوز) يمثل فعلياً الجنة الطفلية حيث العمل هو لعبة، وحيث لا مكان لنزاع جدّي أو مأساة»(134). ورغم أن «ماركوز» يصرّ على ضرورة تحرير الانسان من «الذهنية الاضطهادية» ويبدا أنه يطرح أفكاراً ثورية إلا أنه، بقناعة «فروم»، تبدو نظراته الاجتماعية والسياسية متناقضة مع التحويل الراديكالي للمجتمع الاغترابي القائم إلى مجتمع انسانوي لأن تمجيد «أورفيوس» و«نرسيس» والتركيز على «ايروس المتحرّر» وتطوير «الحساسية الجديدة»، إن كل هذا لا يعني التحرير الفعلي للانسان بل القهقرى نحو التنظيم الليبيدوي الطفلي. وإن «البلاغة التعديلية» لـ«ماركوز» تعمل على تعتيم الطابع اللاعقلاني واللاثوري لمواقفه»(135).

وفي إتهامه لـ«ماركوز» يعرض المثل الأعلى المضادّ للثورة واللاإنساني «للمجتمع اللااضطهادي»، يؤكد «فروم» على ذاك الظرف وهو أن التفسير الماركوزي لأفكار التحليل النفسي والواقع هو نقيض للمفهوم الفرويدي عن الانسان والثقافة. وبتجاهله البناء التحتي التجريبي وتركيزه الانتباه حصراً على الميتاسيكولوجيا الفرويدية، ارتكب فرويد أخطاء جدّية في فهم نظرية التحليل النفسي بمجموعها. فهو ارتكب «أخطاء أساسية» عند تفسير «مبدأ اللذة» الفرويدي و«مبدأ الواقع» الفرويدي مدرجاً في تصوّراته النظرية «مبدأ الانتاجية». وبالمعنى الفرويدي يقوم «فروم» بشرح «مبدأ الواقع»، وهذا يظلّ هو ذاته في الحالتين، ولكن ما يتمّ قمعه إنما «يعتمد على منظومة ذات طابع اجتماعي وليس على «مبادىء الواقع المتباينة «...»(136).

ويتركّز لوم «فروم» لـ«ماركوز» على تفسيره غير المتماثل «لمبدأ اللذة» و«مبدأ الواقع» ولهذا اللوم تبريرات دامغة. هذا، وإن التعارض الذي يحدّده «ماركوز» بين المبدأين له طابع نسبي عند فرويد. إذ أن «مبدأ الواقع»، عند مؤسس التحليل النفسي، إنما يعني تعديلاً محدّدا على النشاط البشري الموجّه نحو «مبدأ اللذة، وهذا لاينفي الاتجاه العام نحو بلوغ اللذة. وكتب فرويد: «إن إبدال مبدأ اللذة بمبدأ الواقع لا يعني إطلاقاً إبعاد مبدأ اللذة بل يعزّز هذا الأخير لا أكثر. هذا ويتمّ إبعاد اللذة اللحظية الخاطفة، ولكن المريبة من حيث نتائجها، وذلك فقط كي يتمّ ضمان لذة أكثر توطداً وثباتاً على الطريق الجديد»(137).

يستحيل القول إن «ماركوز» لم يفهم هذه اللحظة في تفسيرات التحليل النفسي للمبدأين لأنه، في معالجته للتحليل النفسي الكلاسيكي، كان يلفت الانتباه إلى الانتقال من اللذة المباشرة إلى المؤجلة. بيد أن إبدال «مبدأ اللذة» في تصوّراته «بمبدأ الواقع» قد تبيّن أنه «حدث مصائبي هام» حدّد مسبقاً توجّه تطوّر الانسان والحضارة الانسانية ككل. وقد وقف «فروم» ضد مثل هذه الرؤية معتبراً، بصوابية، أن «ماركوز»، في هذه النقطة، قد أعاد، بصورة غير متماثلة، بناء أفكار التحليل النفسي الفرويدية.

يكتشف «فروم» عدداً من الأخطاء، في التفسير الماركوزي لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية. وهكذا فهو يرى أن «ماركوز» لم يفهم إطلاقاً المفهوم الفرويدي حول سحق أهواء الانسان نظراً لأنه، في صيغته، ينسحب «الاضطهاد»، بشكل متساو، على الأفعال الواعية واللاواعية في الوقت الذي كان «الاضطهاد»، في التحليل النفسي الكلاسيكي، يعالَج بالمعنى الدينامي، في صيغة انزياح اللاوعي. وإن مثل هذا المنطلق الماركوزي العشوائي، حسب تعبير «فروم»، لتفسير «الاضطهاد» قد أدّى إلى المزج بين المقولات السياسية والتحليلية النفسية.

كما أنه لا يقبل بالتفسير الماركوزي للعلاقات المتبادلة بين «ايروس» و«تاناتوس» و«ايروس المتحرّر» بصفته متعارضاً مع الحالة الجنسية التناسلية، وكذلك مع تاريخ تطوّر الكائن البشري. ويرى «فروم» أن تركيز «ماركوز» على «ايروس الحر» هو، في جوهره، خروج على الفهم الفرويدي للانسان. وإن مثل هذا التشويه لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية مرتبط؛ بقناعة «فروم» بأن ماركوز يعال التحليل النفسي من خلال الفرضيات الميتاسيكولوجية حصراً حول الحالة الجنسية الطفلية وغرائز الحياة والموت. وقد أدّى مثل هذا الموقف إلى نقل المنجزات الفرويدية التجريبية إلى مجال «التأملات المبهمة». هذه هي السمات العامة التي يحدّدها «فروم» لـ«فلسفة التحليل النفسي» الماركوزية.

يقف «فروم» ضد التفسير الماركوزي لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية، كما يتخذ موقفاً نقدياً من «الأنا السيكولوجية» وسماتها الامتثالية حول أقلمة الفرد مع قواعد المجتمع القائم وقيمه. ويستقبل آليات حماية الأنا كتوجّه نحو التكيّف مع ظروف حياة الانسان الاجتماعية التي نلحظ في إطارها ظواهر

الاتجاهات المضادّة للانسانية والمؤدّية إلى الاحباطات النفسية والعصابات. وفي الوقت نفسه، يضيع المضمون النقدي الذي وجد، في وقت مضى، في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية. وحسب تعبير «فروم» إن «سيكولوجية الأنا كانت الردّ المثالي على أزمة التحليل النفسي»(138)

وكما نرى، في هذا السياق، نلحظ توافقاً بين نظرات «آدورنو» و«فروم» اللذين ينظران نظرة نقدية متساوية إلى «سيكولوجية الأنا». وهذا وذاك يعتقدان أن التطور الكامل للتحليل النفسي ينبغي أن لايضمّ التوجه نحو الأنا بل نحو «سيكولوجية اللاوعي». وفي الوقت الذي ينتقد فيه «آدورنو» الفرويديين الجدد، لاسيما «هورني»، فإن «فروم» يرى أن «هورني» قدّم إسهاماً هاماً في صياغة نظرية - وتطبيقات - الاتجاه الجديد في التحليل النفسي والمرتبط بدراسة التحديدات الثقافية التي تحدّد مسبقاً سلوك البشر وتصرّفاتهم.

يفسّر الفرانكفورتيون تعاليم التحليل النفسي الفرويدية، وهم أحياناً، عدا أنهم لا يتّفقون فيما بينهم، فإن بعضهم يعبّر عن أحكام وآراء متناقضة، مثلما لمسنا ذلك في أعمال «ماركوز» و«فروم» وهذه هي من سمات الفكر الفلسفي الغربي ككل والذي يعتبر الموقف من التحليل النفسي فيه متناقضاً. ولكن مما له دلالة هو التالي:

إن الفرانكفورتيين بعدم اتفاقهم في تقويم أفكار التحليل النفسي الفرويدية وتطوير مفاهيمه المختلفة، يجمعون على موقف واحد وهو أن كل واحد منهم يرى أن التحليل النفسي الكلاسيكي يتضمّن محتوى نقدياً عليه أن يشكل أساس «النظرية النقدية» التي تمت صياغتها في حضن المدرسة الفرانكفورتيه، إلا أن كل التعديلات اللاحقة عليه تعتبر انحرافاً عن «النواة الثورية» لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية. وإذا كان التحليل النفسي، بالنسبة إلى «ماركوز»، بمثابة «النظرية النقدية جذرياً»(139) فإن «فروم» أيضاً يتمسك بنظرات مماثلة إذ يرى أن التحليل النفسي كان «نظرية راديكالية وحادّة وتحرّرية»(140). وهنا تكمن إحدى خصائص تفسير التحليل النفسي في إطار المدرسة الفرانكفورتية واستخدامها من قبل ممثلي أفكار التحليل النفسي بهدف تعليل مختلف صيغ «النظرية النقدية».

إن النقد الذي يوجّهه «فروم» إلى «فلسفة التحليل النفسي» الماركوزية لا يعني أنه ينطلق من مواقف دوغمائية وأنه يتمسك كلياً بأسس تعاليم التحليل النفسي الكلاسيكي. فإذا كان موقفه، في الثلاثينيات، من مفاهيم التحليل النفسي قد تحدّدت بمفهوم الكثيرين منهم دون أية إعادة نظر جوهرية، فإن «فروم»، بدءاً من كتابه «الهروب من الحرية»(١٩٤١) وانتهاء بأبحاثه الأخيرة، بما فيها كتابه «عظمة تفكير فرويد وتقييداته»(١٩٨٠)، لا يسعى إلى تبيان الجوانب «القوية» و«الضعيفة» من تعاليم التحليل النفسي الفرويدية فحسب، بل أيضاً الفوارق القائمة بين هذه التعاليم و«التحليل النفسي الموجّه انسانياً» والمطروح من قبله.

ففي مقالته «منهج السيكولوجيا الاجتماعية التحليلية ووظيفتها»(١٩٣٢) يفصح عن آراء تدلّ على إضفاء توجّهات سوسيولوجية على التحليل النفسي، وخاصة أن «فروم» ينطلق من أنه، في أثناء تفاعل القوى النفسية والظروف الاقتصادية للبشر، تلعب الأخيرة دوراً سائداً، مؤثرة بذلك في طابع بروز الليبيدو. بيد أنه، مثله مثل فرويد، لايزال يركّز الانتباه على «التركيب الليبيدوي للمجتمع» معتقداً أن التحليل النفسي يمكنه إلقاء الضوء على «العلاقات الليبيدوية» بين البشر في التنظيم الاجتماعي. وفي هذا السياق يرى فرويد أن طريقة التحليل النفسي تعتبر تاريخية لأنها موجّهة نحو «فهم تركيب الأهواء عن طريق فهم التاريخ الحياتي»(141).

ثمة تقويمات أخرى لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية متضمّنة في أعمال «فروم» اللاحقة. ففي كتابه المستقل الأول والذي حظي بالاعتراف الواسع بعنوان «الهروب من الحرية» أعاد النظر، بصورة نقدية، في عدد من أفكار التحليل النفسي بحيث وصل إلى استنتاج حول«العلاقات الاحصائية» بين الفرد والمجتمع في التعاليم الفرويدية. هذا، وفي طرحه مفهوم «الطابع الاجتماعي» بصفته «مفهوماً رئيسياً لفهم العملية الاجتماعية»(142). يشير «فروم» إلى تلك السمات الخصوصية التي تتيح الامكان، من وجهة نظره، للتكلم على تمايز تعاليمه حول الانسان والمجتمع عن التحليل النفسي الكلاسيكي.

قبل فترة غير طويلة من وفاته، أجمل «فروم» تأملاته حول التحليل النفسي الكلاسيكي. وهذا كلّه قد انعكس في كتابه «عظمة تفكير فرويد وتقييداته»(١٩٨٠) والذي كان هدفه، حسب كلمات «فروم» نفسه، عدم تحقيق «تعديل» في نظرات مؤسس التحليل النفسي أو الاعلان عن «فرويدية جديدة» بل «تطوير جوهر الفكر الفرويدي عن طريق التفسير النقدي لأساسه الفلسفي»(143). وهو يبيّن أن لاكتشافات التحليل النفسي تقييداتها المشروطة» بالطابع البرجوازي لتفكير فرويد»(144) والعواقب الوخيمة التي تشهد على وظائف التحليل النفسي «الرجعية».

ويقول «فروم»: «يتتبّع المحلّلون النفسيون، كقاعدة عامة، اتجاهات التفكير البرجوازي. إنهم يتكيّفون مع فلسفة طبقتهم»(145). ويحاول «فروم»، في أثناء إعادة النظر في العديد من الأفكار الفرويدية، دراسة الاشكالية الفلسفية الجمالية المرتبطة بالكشف عن الجوانب القيمية من الوجود البشري وفهمها. وهو، بعدم اعترافه بمشروعية الخط الفاصل بين مجالي الانسان «الطبيعي» و«الروحي» مثلما هو موجود عند فرويد، يرى من الضروري التوجّه إلى تقاليد الأخلاقيين الانسانيين من التاريخ الماضي، ومن ضمنهم «أرسطو» و«سبينوزا» اللذين درسا موضوع الانسان في كليّته، واكتشفا مصادر المعايير بصدد السلوك الأخلاقي في طبيعة الكائن البشري نفسه. ومن هنا يقوم هدف التحليل النفسي «الانساني» لدى «فروم» في الاسهام في التطوير الذاتي لقدرات الانسان الداخلية في الاتجاه نحو الحيوية. وهذا يفترض استيعاباً لقيم الأخلاقيات الانسانية ومعرفة الطبيعة الداخلية الذاتية وامتلاك «فن الحياة».

ففي إحدى كتاباته أكّد «فروم»، وكان لتأكيده تعليلاته، أنه، في أثناء تطوّر تعاليم التحليل النفسي الفرويدية «أصبح التحليل النفسي هو البدل عن الدين»(146). هذا، وكانت معالجة التحليل النفسي «الانساني» قد تمّ التفكير بها بصفتها بديلاً عن مثل ذاك «البدل عن الدين». ولكن، كما يبيّن تحليل برنامج «فروم» النظري بصدد أنسنة الانسان والمجتمع، فإن المطالب المطروحة من قبله حول البحث عن أشكال جديدة» للتوجّهات والميول الروحية النفسية» ونشرها، والتي تكمن «فلسفة الحب» في أساسها، لم تؤدّ بالفعل إلى إزالة «بدل الدين» بقدر ما أدّت إلى الاعلان عن «دين غير ديني وله خصوصيته». وليس من قبيل المصادفة أن يقوّم بعض ممثلي المدرسة الفرانكفورتية، لاسيما «ماركوز»، توجّهات القضية الأخلاقية المعنوية بصفتها «تعديلية فرويدية جديدة» محدّدة بالتسلّق نحو «مجال الأخلاقيات المثالية».

تجذب تعاليم التحليل النفسي الفرويدية «يورغين هابيرماس» أيضاً. فهو، مثله مثل فرانكفورتيين آخرين، يحاول ربط «النظرية النقدية» مع التحليل النفسي مشيراً إلى وجهات النظر العامة للتماسّ بين المفاهيم السوسيولوجية والسيكولوجية التي طرحها كل من «فروم» و«هورهايمر» و«آدورنو» و«ماركوز» والأنا المستقلة استقلالاً ذاتياً. ويذكر «هابيرماس»: «إن هذه الصلة بين النظرية الاجتماعية النقدية ومفهوم الأنا التي تعكس تراث الفلسفة المثالية في مفاهيم التحليل النفسي غير المثالية، تبقى محفوظة حتى عندما يعلن كل من «آدورنو» و«ماركوز» عن اندثار التحليل النفسي»(147).

بيد أن الفهم الهابيرماسي لأفكار التحليل النفسي مع تعديل النظرية النقدية»، من الناحية المضمونية، متميّز تميّزاً ملحوظاً عن ذاك التفسير لتعاليم التحليل النفسي الفرويدية، الذي كان قد اقترحه ممثلو الجيل الأكبر للمدرسة الفرانكفورتية. وهكذا، إن «هابيرماس» لايشاطر «آدورنو» و«ماركوز» نظراتهما إلى التحليل النفسي الكلاسيكي معتبراً إياها مبسّطة ووحيدة الجانب. وعلى النقيض من «فروم» الذي يركّز الانتباه على القضايا الأخلاقية المبحوثة من منظار التحليل النفسي «الانساني»، فهو يلجأ إلى «الأخلاق غير المتحفّظة مفترضاً أنها فقط التي تعتبر «عامة شاملة» وتضمن «المعايير المسموح بها واستقلالية الذوات الفاعلة»(148).

بيد أن التمايز الرئيسي القائم بين «هابيرماس» وكل من «هورهايمر» و«آدورنو» و«ماركوز» و«فروم» إنما يكمن في أن «هابيرماس» لا يثير اهتمامه التحليل النفسي، في حدّ ذاته، أو من ناحية تطوير المفاهيم الفرويدية، بل بصفته وصفاً توضيحياً لإمكانات اختراق الصلات غير المتحفظة بين البشر وتشويهها كمثال على النوع المميّز لتحليل البنى الرمزية واللغوية، المشوّهة تحت تأثير «الوعي الكاذب» والسائد (الوصف التوضيحي) في مجتمع الايديولوجيا الرأسمالي المعاصر. ومن هذا المنظار بالذات يعالج التحليل النفسي مفسّراً إياه كشكل محدّد «للتحليل اللغوي الذي له علاقة بالاتصالات المشوّهة بصورة منتظمة»(149).

وبناء عليه، إن استيعاب أفكار التحليل النفسي وفهمها يحقّقه «هابيرماس» من خلال دراسة قضية التعامل اللغوي والصلات غير المتحفظة والمثبتة في المجتمع المعاصر. و«لنظريته النقدية» صلة بتحليل التراكيب اللغوية المصاغة ضمن إطار الايديولوجيا. لذا تتشابك، في تراكيب «هابيرماس» النظرية، الآراء المرتبطة بنظرية ألعاب «فيتغينشتاين» اللغوية، وبتأويلات «هادامير» وتعاليم التحليل النفسي الفرويدية.

إن تصوّرات «فيتغينشتاين» حول اللعب اللغوي تجذبه، نظراً لدراسة النشاط غير المتحفّظ والذي يتضمّن قواعد تعميم البنيوية على عناصر التعاشر البشري المعبّر عنها لغوياً والمتولّدة عن الايديولوجيا. هذا، ويخدم فن التأويل عمل «هابيرماس» كأساس ضروري للكشف عن قضية فهم التراكيب اللغوية والتناسب بين التقاليد والاستيعاب النقدي لمضمونها الثقافي، وبين الهيبة وردّ الفعل النقدي الذي يتيح الامكانات للخروج من تحت سلطة الايديولوجيا القائمة. ويعتبر التحليل النفسي عنده نموذجاً للموقف النقدي من الواقع الاجتماعي، أي نموذجاً تتشابك فيه عناصر اللعبة اللغوية مع فن التأويل، هذا أولاً. وثانياً، ثمة إجراءات تساعد فن العلاج الذي لايخصّ العصابات الفردية فحسب، بل أيضاً «الوعي الكاذب» للمجتمع. ويرى «هابيرماس» في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية ذاك المضمون النقدي الذي تتراءى من خلاله امكانات رفع مستوى فعالية «النظرية النقدية» في مسألة تعرية الايديولوجيا القائمة وإقرار طريقة غير اغترابية للتعامل بين البشر، قائم على أساس «الأخلاقيات غير المتحفظة».

يتخذ «هابيرماس» موقفاً نقدياً من محاولات «هادامير» معالجة فن التأويل الفلسفي كشيء ما عام يحل محل التأملية الانعكاسية البشرية. وكان الجدل الذي حدث بين «هابيرماس» و«هادامير» بصدد فن التأويل وأهميته في المعرفة العلمية وفي حياة المجتمع، قد تناول أسئلة عديدة مرتبطة بقضايا تراث الماضي الثقافي وبنقد البنى الاجتماعية القائمة. ويشغل مكاناً هاماً فيها موضوع مناقشة إشكاليات «الصلاحيات غير المتحفظة».

هذا، ويتحدّث «هابيرماس» عن «فن التأويل التحليلي النفسي» الذي، خلافاً لتعاليم «هادامير» التأويلية و «فن التأويل الفيلولوجي» لـ«ديلتيه» يطلق عليه «فن التأويل المعمّق»(150)

واستناداً إلى أفكار «آ. لورانس» الذي بحث موضوع العلاقة غير المتحفّظة بين الطبيب والمريض في وضعية التحليل النفسي من حيث تفسير التحليل النفسي بصفته «تحليلاً للغة»، يولي «هابيرماس» الانتباه إلى خصوصية الفهم التحليلي النفسي للتراكيب اللغوية. وتقوم هذه الخصوصية على أن المحلّل النفسي، من خلال تعامله مع المادة اللغوية المستقاة من الحديث مع المريض، يكشف عن المغزى المزدوج للحديث عن طريق «الفهم المسرحي» المرتبط بالتفسير العام للنموذج التحليلي النفسي للنشاط غير المتحفّظ في سنّ الطفولة المبكرة بحيث يعتبر الأمر متناقضاً مع الفهم التأويلي للتفسير الهادامييري وللتحليل الدلالي العادي على حدّ سواء. وتقوم المسألة على أن «الفهم المسرحي» في وضعية التحليل النفسي يبدو تابعاً كليّاً للبنى النظرية الأولية.

هذا، ويملك المحلّل النفسي، مسبقاً، تصوّرات معيّنة عن الصلات غير المشوّهة. وهذا، برأي «هابيرماس»، يجد انعكاساً له في نظرية التحليل النفسي. وتقوم مهمة التحليل النفسي على تبيان الصلات المضمونية المستترة وراء التنظيم الرمزي للعملية كلها وشرح مصادر التشويه الجارية في تركيب الشخصية السيكولوجي.

لا يسعى المحلّل النفسي، عند تعامله مع حالات غير متحفّظة ومشوّهة، إلى فهم المغزى الخفي الذي ينتصب خلف سيل الحديث، بل أيضاً إيصال المعنى الرمزي لحالة اللاوعي وغير المفهوم، إلى وعي المريض. وهذا مايدركه «هابيرماس» بصفته «تلقين» المريض الذي يحققه المحلّل النفسي بهدف نقل الرموز إلى المجال العادي غير المتحفظ. ويسهم مثل هذا الاجراء في استعادة المراحل الهامة وراثياً في تاريخ تطوّر الفرد، في ذاكرة المريض، والتي كانت مزاحة، سابقاً، من وعيه. وفي الوقت نفسه تأخذ الحالة الانعكاسية النقدية بالاستيقاظ عند المريض من وجهة نظر «هابيرماس».

وانطلاقاً من هذا التفسير للوضع التحليلي النفسي وصلاته المشوّهة، يطرح موضوعة تعتبر المعرفة التحليلية النفسية بموجبها انعكاسية ذاتية، إذ أن فن التأويل التحليلي النفسي، كما يتبيّن، بالتالي، ليس سوى عملية الانعكاسية الذاتية التي تساهم في تحرير الانسان من الأوضاع النزاعية التحطيمية ذات الطابع غير المتحفّظ. ويتوصّل «هابيرماس» إلى الاستنتاج التالي: «وبناء عليه، إن فن التأويل التحليلي النفسي، خلافاً للعلوم الثقافية، موجّه نحو فهم البنى الرمزية بعامة. وإن فعل الفهم الذي يؤدّي إليه، يعتبر، على الأرجح انعكاساً ذاتياً»(151).

هذا، ويؤدّي التفسير الهابيرماسي لفن التأويل التحليلي النفسي، بصفته انعكاساً ذاتياً، إلى نتيجتين. فمن جهة، يميل «هابيرماس» إلى الاعتقاد بأن فرويد عدا أنه قد استوعب جوهر الانعكاس النقدي والذي يخصّ التحليل النفسي داخلياً، فهو أيضاً عبّر فعلياً عن «فهمه الذاتي العلمي» عندما تنطّح لدراسة التحليل النفسي كعلم من العلوم الطبيعية يتضمّن فرضيات ذات طابع طبيعاني. ومن هذا المنظار ينتقد التصوّرات الفرويدية حول الصلات السببية وتلك الازدواجيات التي تظهر نتيجة لارتباط الفهم التأويلي مع الشرح السببي.

ومن جهة أخرى، يسعى «هابيرماس» إلى نقل الظرف التحليلي النفسي من صلاته السببية إلى المجتمع ككل والذي يصبح النموذج التحليلي النفسي لعلاج العصابات مماثلاً «للنظرية النقدية» الموجّهة نحو تحرير البشر من «الاعماء الجماعي» الذي تشترطه الايديولوجيا وتحدّده. هذا، ويرى «هابيرماس» أن علم أمراض الوعي الفردي وعلم أمراض المؤسسات الاجتماعية مرتبطان، بنسبة متكافئة، مع «متوسط اللغة» والنشاط «غير المتحفظ» وهما «يتخذان صيغة التشويه التركيبي لحالة الاتصال»(152).

وأما ما يتعلق بالتماثل الذي يجريه «هابيرماس» بين علم الأمراض الفردي وعلم الأمراض الاجتماعي فإن مثل هذا المنطلق لدراسة «أمراض المجتمع» والمتضمَن في تعاليم التحليل النفسي الفرويدية إنما هو من سمات أعمال العديد من ممثلي المدرسة الفرانكفورتية. إن عدم مشروعية هذا المنطلق وعقمه واضحان. عدا هذا، وكما تبيَّن الممارسة التطبيقية الفعلية، (وهذا يضطر إلى الاعتراف به كثيرون من الباحثين الغربيين) فإن التحليل النفسي المعاصر قد أصبح نظرية كونفورمية (امتثالية) متأقلمة مع معايير «المجتمع المريض»، وبالتالي، لايكتفي المحلّل النفسي بعدم أداء دور الناقد الاجتماعي فهو، على العكس، يبذل كلّ الجهود كي ينقلب الانعكاس الذاتي لمرضاه، في أثناء فترة العلاج التحليلي النفسي، إلى حالة من الاستيعاب اللانقدي لقيم مبادىء هذا المجتمع وأركانه. لذا إن ذاك الاهتمام التحرري ضمن إطار «المجتمع المريض» والذي تحدَث عنه «هابيرماس»، ينبغي أن يتقبّله المحلّل النفسي على أنه غير طبيعي. وإذا كان المحلّل النفسي يسعى، بالفعل، إلى أداء دور الناقد الاجتماعي والثوري الذي يحاول إيقاظ الوعي الذاتي لدى المريض فهو، في هذه الحالة، يصطدم بقضية معقدة للغاية ذات طابع أخلاقي ـ معنوي.

وخلافاً للمريض الذي تتمّ دعوته، طوعاً، إلى العلاج فإن أيّ فرد من المجتمع لايرغب الاعتراف بأنه مريض إلا في حالة واحدة عندما يقوم الناقد الاجتماعي بدراسة الايديولوجيا بصفتها «إعماء جماعياً وجنوناً يشترط مرضاً متقدّماً لكل من يشاطر «المجتمع المريض» قِيَمه. لذا ليس من خيار أمام الناقد الاجتماعي سوى اللجوء إلى خداع البشر على أساس حصولهم على حريتهم الذاتية وتحرّرهم من سلطة الايديولوجيا. ولكن هل هذا «الخداع المقدس» يعتبر مبرّراً أخلاقياً في هذه الحالة؟ وألا يشغل الناقد الاجتماعي الداعي إلى ظفَر «الأخلاقيات غير المتحفّظة «موقفاً غير أخلاقي؟ يصبح هذان السؤالان ملحّين ما أن يتحقق نقل الصلات غير المتحفّظة بين الطبيب والمريض إلى العلاقات الاجتماعية ككل. هذا وتترك «نظرية المجتمع النقدية»، التي يطرحها «هابيرماس»، هذين السؤالين دون ردّ.

وإذا كان «هابيرماس» قد وجّه نقداً حاداً إلى «هادامير»، بسبب الصفة الاطلاقية التي يضفيها على التقاليد الثقافية، فإن ذاك بدوره لم يكم أقلّ حدّة في موقفه ضد التماثل الهابيرماسي الذي يضع علامة مساواة بين الطبيب والثوري، وبين المريض و«المجتمع المريض». وإذا كان نشاط المحلّل النفسي مرتبطاً بالانعكاس الذاتي «المحدّد «بالمصلحة التحررية» فإن «هادامير» يتساءل: ألام يكن أن يؤدّي كل هذا عندما سيتمّ استخدام الانعكاس نفسه في ذاك الظرف الذي لايؤدّي فيه المحلّل النفسي دور الطبيب بل الشريك في تلك اللعبة التي تجري في المجتمع القائم؟ فهو، في موقفه النقدي من إضفاء الصفة الهابيرماسية الاطلاقية على دور الانعكاس الذاتي في «المجتمع المريض»، يرى أن «الانعكاس التحرّري»، الذي يخصّ المحلّل النفسي، يعتبر حالة متكررة وليس وظيفة عامة للوعي المصاغ في السياق الاجتماعي الملموس.

لا يشاطر «هادامير» التماثل الهابيرماسي بين التحليل النفسي و«نظرية المجتمع النقدية» معالجاً إياه بصفته قضية غير معللة وتولد مشاكل ذات طابع أخلاقي. وهو، في تقويمه لموقف «هابيرماس» الذي يخلق، بصورة مصطنعة، هوّة بين التقاليد والانعكاس «كرومانتيكية صافية»، يتوصّل إلى استنتاج مفاده أن الصورة الهابيرماسية» للانعكاس التحرّري «في العلوم الاجتماعية تعتبر «طوباوية فوضوية» أي الصورة التي «تعكس الوعي المزيّف بصورة تأويلية»(153).

لا ضرورة للولوج في تفاصيل أكثر، بصدد جوهر الجدل القائم بين «هادامير» و«هابيرماس». فهذه المسألة تتطلب دراسة متخصّصة تخرج عن نطاق بحثنا. وينبغي فقط الأخذ بالحسبان أن التصوّرات

الهابيرماسية حول الصلات بين التحليل النفسي و«النظرية النقدية» والقائمة على التطابق غير المنتظم بين علم الأمراض الفردي والاجتماعي، قد استدعت ردّ فعل نقدي حتى في صفوف هؤلاء الباحثين الذين لايرفضون إطلاقاً تعاليم التحليل النفسي الفرويدية كما هي.

وهكذا يبيّن التحليل أن أفكار التحليل النفسي تدخل عضوياً ضمن التراكيب النظرية لكبار ممثلي المدرسة الفرانكفورتية. وإن كلاً منهم يحاول، على طريقته، إعادة استيعاب المفاهيم التحليلية النفسية.

وبهذا الصدد، يلجأ جميعهم، بصورة رئيسية، إلى الوعي الذاتي للانسان وإلى انعكاساته النقدية كوسيلة وحيدة لتحطيم «الوعي الكاذب» وشفاء الذهنية من حالة «الاكفهرار».

ومن هنا ينبع توجّههم إلى التحليل النفسي الكلاسيكي الذي تتمّ دراسته بصفته علاجاً للأمراض الفردية والاجتماعية، بحيث يضمن إزالة أهواء الانسان العدوانية والتدميرية التي تنقلب عليهم أنفسهم وعلى الحضارة البشرية ككل. وإن الحاجة إلى مثل هذا العلاج يستنبطه الفرانكفورتيون من التحليل النسبي للعلاقات التاريخية بين الفرد والطبيعة، والشخصية والمجتمع، والذي يتوضّع في أثناء تطوّر البشرية والمتسم بقمع أهواء الانسان اللاواعية وسحقها.

فضلاً عن هذا، لا يكشف ممثلو المدرسة الفرانكفورتية، في أثناء تركيزهم الاهتمام على «الوعي الكاذب» والأهواء المقموعة لا يكشفون عن خصوصية التنظيم الاجتماعي لكينونة البشر والذي تكتسب هذه الاتجاهات، في ظله، أشكالاً مرضية. عدا هذا، إنهم، إذ ينغلقون ضمن إطار«النظرية النقدية» يقترحون تلك المشاريع لبلوغ «الحضارة غير الاضطهادية» التي تكشف أرجاء رحبة للتجلّي الحرّ لأهواء الانسان والتي تنسكب في أفعال سياسية لايمكن التنبّؤ بها وبعواقبها الوخيمة، أو في موقف عدمي تجاه الثقافة، مترافق مع عربدة الجموحات والنزوات السافلة والخسيسة.

وخلافاً لفلسفة المدرسة الفرانكفورتية لاتقوم التعاليم الماركوزية عن الانسان والمجتمع فقط على المقدمات النظرية المتضمّنة توجّهات محدّدة نحو إيقاظ وعي الفرد الذاتي وتطوير إمكاناته الابداعية، بل أيضاً على الدعامة الفعّالة التي تفترض تحويلاً بنّاء لظروف حياة البشر الاجتماعية. وفي ظلّ التغيّرات العملية لوجود الانسان الاجتماعي بالذات تحلّ مسألة تطوير رغباته وأهوائه. وأما بصدد معرفة أهواء الانسان التي تتعرّض للتبدّل وتلك التي يتمّ نسخها وإبطالها فهذا «يمكن حلّه فقط بالطريق العملي، بتغيير الأهواء الفعلية العلمية وليس بالمقارنات مع العلاقات التاريخية السابقة»(١٥٤). إن مثل هذا التصوّر يمكن عدم اقترانه بصورة متكافئة، فقط بفلسفة المدرسة الفرانكفورتية أو اتجاهات فلسفية أخرى يتوجّه أنصارها إلى أفكار التحليل النفسي حول أهواء الانسان اللاواعية وتوجّهات تطوّر الحضارة البشرية، بل أيضاً بالتحليل النفسي الكلاسيكي بصفته واحداً من المنابع الفكرية للفكر الفلسفي الغربي المعاصر.

الخاتمة

تبيّن الدراسة التي تضمّنها هذا الكتاب أن العلاقات المتبادلة بين التحليل النفسي والفكر الغربي الفلسفي وطيدة للغاية ومتعدّدة الجوانب. أولاً، إن أفكار مفكري الماضي الفلسفية أثّرت تأثيراً جوهرياً في نشوء ـ وتشكل ـ تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان والثقافة. ثانياً، إن التصوّرات الفرويدية حول الواقع النفسي ووجود الانسان في العالم، تشكل، في وحدتها العضوية، فلسفة التحليل النفسي التي تؤثر في الوعي الاجتماعي في بلدان الغرب تأثيراً لايقلّ عن التيارات الفلسفية الأخرى. ثالثاً تتدخّل أفكار التحليل النفسي، بصورة أنشط فأنشط، في مختلف اتجاهات الفلسفة المعاصرة.

كانت الفلسفة الغربية تتميّز على الدوام بوجود مفاهيم ونظريات ومذاهب متنوّعة الخطوط واقتباسات دائمة من الفلاسفة على اختلاف عقائدهم ونظراتهم، وكذلك بانتقائية للنظرات الخاصة بطبيعة الفرد والمجتمع، والفرد والثقافة. بيد أن كل هذه الاتجاهات، في الوقت الحاضر، تتبدّى بوضوح لدرجة أنه يحدث محو للحدود الدقيقة بين مختلف الاتجاهات الفلسفية. وإن الكشف عن الدرجة المتباينة لشدة الصلات المتبادلة بين التحليل النفسي وتلك التيارات الفلسفية المعاصرة مثل الأنتروبولوجيا الفلسفية والوجودية، والظواهرية، وفلسفة التأويل، والبنيوية، والوضعية الجديدة، والمدرسة الفرانكفورتية، يبرهن بجلاء على هذا الظرف. وتفسر هذه النقطة بحقيقة أنه، عند دراسة التيارات الفلسفية على اختلافها في الغرب، يلزم الأمر التوجّه أحياناً إلى هؤلاء المؤلّفين أو أولئك.

تقوم السمة المميّزة لتطوّر الفكر الفلسفي المعاصر في الغرب على أنه يحدث تدخّل لأحد الاتجاهات الفلسفية في تلك الحقول من الدراسات التي كانت، سابقاً، من صلاحيات آخرين، غالباً ما كانوا على النقيض. هذا، وإن تقسيم الفلسفة الغربية إلى فروع علمية وأنتروبولوجية ومدارس عقلانية وغير عقلانية، يفقد قيمته وأهميته. ويصبح أوضح فأوضح الاتجاه نحو إقرار الصلات الوثيقة بين مختلف الاتجاهات الفلسفية. وهذا هو أحد الاستنتاجات العامة المنبثقة مباشرة من هذا العمل.

ويقوم الاستنتاج الذي لايقلّ أهمية عن سابقه، على أنه يمكن، على مايبدو، وبتبرير كامل، التحدّث عن أن تعاليم التحليل النفسي الفرويدية حول الانسان والثقافة لن تفقد، في المستقبل القريب، نفوذها وتأثيرها في تطوّر الفكر الفلسفي الغربي، بل، على العكس، ستحافظ على أهميتها في ظروف تقارب المدارس الفلسفية المختلفة فيما بينها. ومن المعتقد أن التحليل النفسي يجذب اهتمام العديد من الفلاسفة المعاصرين بسبب وضعه المزدوج والمرتبط بمحاولات التركيب وتوحيد الطرائق «الشارحة»

و«الفاهمة» لتحليل الظواهر الفردية ، الشخصية والثقافة الاجتماعية، والمنطلقات العلمية والمضادّة للعلم بصدد دراسة وجود الانسان ككل، توحيدها في كل واحد.

إن هذا الكتاب لايتناول إطلاقاً كل التيارات الفلسفية التي يلاحظ، ضمن إطاره، الاتجاه نحو إعادة فهم عدد من أفكار التحليل النفسي. فهو لايتناول الشخصانية التي كان ممثلوها، ومن ضمنهم الفيلسوف «ي. مونيه» والشخصاني الأمريكي «ع. فلويلينغ»، قد توجّهوا إلى تعاليم التحليل النفسي الفرويدية عن الانسان والثقافة. كما أن الكتاب لم يتناول البراغماتية التي عبّر مؤسساها في شخص «و. جيمس» و«د. ديوي» عن موقفهما من أفكار التحليل النفسي. ولم تتمّ دراسة الصلات بين التحليل النفسي وتلك التيارات الفلسفية الدينية كالتوماوية الجديدة والبروتستانتية الجديدة إذ من المعروف أن منظّريها الكبار، ومن ضمنهم «ج. مارتين» و«ر. ينبور» كانا، كل على طريقته، قد فسرا تعاليم التحليل النفسي الفرويدية ومن المفترض أن الكشف عن العلاقات بين التحليل النفسي وهذه الاتجاهات الفلسفية كان بإمكانها أن تدخل سمات إضافية على فهم دور أفكار التحليل النفسي وأهميتها بالنسبة إلى تطور الفلسفة المعاصرة في الغرب. ولكن ليس هنا بيت القصيد.

فالشيء الرئيسي يكمن في أن مفاهيم التحليل النفسي تبدو فعلاً مركزاً لجذب فلاسفة غربيين من مختلف التوجّهات الفكرية بغضّ النظر عن مدى حدّة ومبدئية النقد الذي يوجّهونه إلى بعض أحكام التحليل النفسي أو على العكس، اقتباس أفكار فرويد الأساسية بصورة غير نقدية. وبما أنه يتكشّف، في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، اتجاه ثابت نحو المزج بين مفاهيم التحليل النفسي ومختلف الأفكار ذات التأويل الفينومينولوجي والوجودي والبنيوي والتأويلي ـ التفسيري أو الوضعي الجديد، فإن الفهم الشامل اللاحق لفلسفة التحليل النفسي واستيعابها يعتبر إحدى مهام الأبحاث والدراسات التي تخصّ المدارس الفلسفية القائمة، أو التي يحتمل تأسيسها مستقبلاً.

هوامش الباب الأول

٦ ـ ل. شيرتوك: المدرك في النفس البشرية، موسكو ١٩٨٢،ص٢٢٤

٢٤ ـ ف. هوليتشر: الإنسان والعدوان، موسكو ١٩٧٥،ص٧٢

٣٠ ـ فرويد: مقتطفات من تاريخ التحليل النفسي، أوديسا ١٩١٩، ص٩

٣١ ـ فرويد: حول سيكولوجية الجنس، موسكو ١٩٢٥، ص١٠

٣٢ ـ فرويد: دراسات في التحليل النفسي، أوديسا ١٩٢٦، ص١٧

٣٣ ـ فرويد: في ذاك الجانب من مبدأ اللذة، موسكو ١٩٢٥، ص٩١

٣٤ ـ فرويد: الطوطم والتابو، سيكولوجية الثقافة البدائية والدين، موسكو ١٩٢٣، ص٩٨

٣٦ ـ ف. بيتلز: فرويد، شخصيته، تعاليمه، مدرسته، لينغراد ١٩٢٥، ص٦١

٣٧ ـ فرويد: سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا البشرية، موسكو ١٩٢٥، ص٧٢

٣٨ ـ فرويد: الأنا والهو (نصوص مختارة من تاريخ علم النفس)، موسكو ١٩٨٠، ص١٩٢

٤٢ ـ فرويد: دراسات في تاريخ التحليل النفسي، ص٩ ـ ١٠

٥٠ ـ س. زيفايغ: المؤلفات، لينغراد ١٩٣٢، المجلد ٢، ص٢٦٥

٥٤ ـ فرويد حدّة الذهن، موسكو ١٩٢٥، ص١٩٩

٥٦ ، فرويد: حدّة الذهن، ص٤٠ ـ ٤١

٥٧ ـ فرويد: تفسير الأحلام، موسكو ١٩١٣

٥٨ ـ فرويد: النظريات السكيولوجية الأساسية في التحليل النفسي، موسكو ١٩٢٣، ص١٩٨

٦٢ ـ آ.ت. بوتشوريشافيلي: قضية اللاوعي في علم النفس، تبليسي ١٩٦١، ف.ب.باسين: قضية اللاوعي (حول الأشكال المدركة للنشاط العصبي العلوي)، موسكو ١٩٦٨ و آ.ن.بويكو: قضية اللاوعي في الفلسفة والعلوم المحدّدة، كييف ١٩٧٨.

٦٣ ـ الفلسفة الهندية القديمة (الفترة الأولى)، موسكو ١٩٧٢، ص٢٣١ •

٦٤ ـ النصوص الفلسفية لـ«مها بهارتا»، الإصدار ١، الكتاب١، بها غاواد غيتا، عشق أباد ١٩٧٨، ص١٤٩. «ثالوث الوعي»، راجع مها بهارتا، الإصدار ٥، الكتاب ١، موكشاد هارما، عشق أباد ١٩٨٣، ص٧٥.

٦٥ ـ س.رادها كريشنان: الفلسفة الهندية، موسكو ١٩٥٧، المجلد ٢، ص٣٢١ ـ ٣٢٢

٧٠ ـ ر. ديكارت، المختارات، موسكو١٩٥٠، ص٤٢٨

٧١ ـ المرجع نفسه، ص٦٠٩

٧٢ ـ المرجع نفسه، ص٦١٩

٧٧ ـ ر. ديكارت: المختارات، ص٦٢٣

٧٨ ـ المرجع نفسه، ص٦٣١

٧٩ ـ ب. سبينوزا: المختارات: في مجلدين، موسكو ١٩٥٧، المجلد٢، ص٢٩١

٨٠ ـ المرجع نفسه، المجلد ١، ص٤٦٤، ٥٠٧، ٥٣٧

٨١ ـ د. هيوم: المؤلفات، في مجلدين، موسكو ١٩٦٥، المجلد١، ص٥٥٦

٨٢ ـ المرجع نفسه، ص٥٦٠

٨٣ ـ فرويد: ليوناردو دافينشي، موسكو ١٩١٢، ص٢٢

٨٤ ـ د. لوك: المختارات الفلسفية، في مجلدين، موسكو ١٩٦٠، المجلد١، ص٣٩٤
٨٥ ـ ف.ج. ليبنيتس. تجارب جديدة في الذهنية البشرية، موسكو ـ لينغراد ١٩٣٦، ص١٦٧
٨٦ ـ أنتولوجيا الفلسفة العالمية، موسكو ١٩٧٠، المجلد ٢، ص٤٥٣ ـ ٤٥٤
٨٧ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، موسكو ـ بتروغراد، ١٩٢٣، ص١٢٠
٨٨ ـ ي. كانت: المؤلفات، في ستة مجلدات، موسكو ١٩٦٦، ص٣٦٦
٧٩ ـ المرجع نفسه.
٩٠ ـ فرويد: في ذاك الجانب من مبدأ اللذة، موسكو ١٩٢٥، ص٦٢
٩١ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٣٠
٩٢ ـ ي. ج. فيخته، المختارات: المجلد١، ص٢٨٤
٩٣ ـ ف. شيلينغ: منظومة المثالية السامية، موسكو ـ لينغراد ١٩٣٦، ص٣٥٢
٩٤ ـ المرجع نفسه، ص٣٧٤
٩٥ ـ المرجع نفسه، ص٢٥٥
٩٦ ـ المرجع نفسه، ص٣٧٧
٩٧ ـ المرجع نفسه، ص٣٤٤
٩٨ ـ راجع: فرويد، تفسير الأحلام، ص٩
٩٩ ـ ف. شيلينغ: منظومة المثالية السامية، ص٣٤٨
١٠٠ ـ هيغل: المؤلفات، موسكو ١٩٥٩، المجلد٤، ص٢٤٦
١٠١ ـ هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، موسكو ١٩٧٧، المجلد٣، ص١٠٤
١٠٢ ـ هيغل: علم الجمال، في أربعة مجلدات، ١٩٦٩، المجلد٢، ص٦٤
١٠٣ ـ المؤلفات، المجلد ٤، ص٢٤٤
١٠٤ ـ المرجع نفسه، ٢٤٨
١٠٥ ـ المرجع نفسه، ص٢٤٦
١٠٦ ـ هيغل: المؤلفات، موسكو ـ لينغراد، ١٩٣٤، المجلد ٧، ص٣٥٥
١٠٧ ـ المرجع نفسه، المجلد ٤، ص١٤،٤٣٣
١٠٨ ـ هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد ٣، ص٢٨٣
١٠٩ ـ فرويد: تفسير الأحلام، ص٤٨
١١١ ـ آ. شوبنهاور: العالم كإرادة وتصوّر، موسكو ١٩٠١، المجلد ٢ص٢٩٧
١١٢ ـ المرجع نفسه، ص٤٧٩
١١٣ ـ المرجع نفسه، ص٢٧٣
١١٤ ـ المرجع نفسه، ص٢١٤
١١٥ ـ المرجع نفسه، ص١٣٨
١١٦ ـ ف. نيتشه: المؤلفات الكاملة، موسكو ١٩١٠، المجلد٩، ص١٨٩
١١٧ ـ المرجع نفسه.
١١٨ ـ المرجع نفسه، ص٢٤٢ ـ ٣٤٣
١٢٠ ـ ت.مان: المؤلفات، موسكو ١٩٦١، المجلد ١٠، ص١١٠
١٢١ ـ ي. ف. هيرمون: علم النفس، ١٨٩٥،ص١١
١٢٢ ـ المرجع نفسه، ص١٣ ـ ١٤
١٢٣ ـ م. فون. هارتمان: جوهر العملية العالمية أو فلسفة اللاوعي، موسكو ١٨٧٣، الإصدار ١، ص٢٨٨
١٢٤ ـ المرجع نفسه، ص٢٨٧

١٢٥ ـ المرجع نفسه، الإصدار ٢، ص٣٧٣
١٢٦ ـ المرجع نفسه، الإصدار ١، ص٢٩٩
١٢٧ ـ المرجع نفسه، الإصدار ٢، ص٤٢٠
١٢٨ ـ المرجع نفسه، ص٤٢١
١٢٩ ـ آ.فون. هارتمان: نحو مفهوم اللاوعي (أفكار وفلسفات جديدة) المجموعة ١٥: اللاوعي، ١٩١٤، ص٣
١٣٠ ـ المرجع نفسه، ص٢٢
١٣١ ـ فرويد: تفسير الأحلام، ص١٠٩
١٣٢ ـ ج. ليبون: سيكولوجية الشعوب والجماهير، سانت ـ بطرسبورغ، ١٨٩٦، ص٦
١٣٣ ـ المرجع نفسه، ص١٦٦
١٣٤ ـ المرجع نفسه، ص١١٦
١٣٥ ـ فرويد: سيكولوجية الجماهير وتحليل «الأنا» البشرية، موسكو ١٩٢٥، ص١٠
١٣٦ ـ المرجع نفسه، ص١٦، ١٩، ٢٠
١٣٧ ـ ف. بونديت: أسس علم النفس الفيزيولوجي، موسكو ١٨٨١، الإصدار ٢، ص٧٤٤
١٣٨ ـ فرويد: تفسير الأحلام، ص٣٨٢
١٣٩ ـ فرويد: حدّة الذهن وعلاقته باللاوعي، ص٢٣٧
١٤٠ ـ ت. ليبس: دليل علم النفس، سانت ـ بطرسبورغ ١٩٠٧، ص٥٠
١٤١ ـ المرجع نفسه، ص٤٩
١٤٢ ـ ت. ليبس: علم النفس، العلم والحياة، موسكو ١٩٠٢، ص١٣
١٤٣ ـ فرويد: حدّة الذهن وعلاقته باللاوعي، ص١٩٨
١٤٤ ـ المرجع نفسه.
١٤٥ ـ فرويد: مقتطفات من تاريخ التحليل النفسي، ص٢٣
١٤٦ ـ فرويد: ليوناردو دا فينشي، موسكو ١٩١٢
١٤٧ ـ هـ.س.ميريجوفسكي: انبعاث الرب، ليوناردو دا فينشي، المؤلفات الكاملة، سانت بطرسبورغ ــ موسكو ١٩١١، المجلد ٣.
١٤٨ ـ ي.ي. ميتشنيكوف: دراسات حول طبيعة الانسان، موسكو ١٩٠٥، ص٢١٦
١٥٠ ـ فرويد: في ذاك الجانب من مبدأ اللذة، ص٩٨
١٥١ ـ ف. كوندينسكي: دراسات سيكولوجية مفهومة، موسكو ١٨٨١، ص١٦٦، ١٦٨
١٥٢ ـ راجع مثلاً: ن.ف. شاتالوف: النشاط النفسي اللاواعي ودوره في حياة الانسان (مسائل الفلسفة وعلم النفس)، ١٨٩٨، الكتاب ٤٣، ل.م. لوباتين: نحو مسائل الحياة النفسية اللاواعية (مسائل الفلسفة وعلم النفس)، ١٩٠٠، الكتاب ٥٤.
١٥٣ ـ راجع مثلاً ل. شيرتوك: اللاوعي في فرنسا قبل فرويد، مقدمات الاكتشافات، تبليسي ١٩٧٩، المجلد ١، و:
١٥٥ ـ فرويد: حول التحليل النفسي، خمس محاضرات (مختارات من تاريخ علم النفس)، ص١٤٨
١٥٦ ـ أرسطو: المؤلفات في أربعة مجلدات، ١٩٨٣، المجلد ٤، ص٦٥١
١٥٧ ـ فرويد: علم الأمراض النفسية في الحياة اليومية، ص٥٢ ـ ١٧٩
١٥٨ ـ م.ي. فلاديسلافليف: علم النفس، دراسة الظواهر الأساسية في الحياة النفسية، سانت ــ بطرسبورغ ١٨٨١، المجلد ١، ص٤٣
١٥٩ ـ ف. ديلتيه: علم النفس الوصفي، موسكو ١٩٢٤، ص٥٠
١٦٠ ـ ف. بونديت: مقتطفات في علم النفس، سانت بطرسبورغ ١٨٩٧، ص٢١٤
١٦١ ـ ب. جانيه: العصابات، موسكو، ١٩١١، ص٣١٥

١٦٢ ـ س. رادها كريشنان: الفلسفة الهندية، المجلد ٢، ٣٢٢
١٦٣ ـ فرويد: عن الأحلام، سانت ـ بطرسبورغ ١٩٠٤، ص٤٣
١٦٤ ـ فرويد: مقتطفات في علم النفس، ص٩
١٦٥ ـ ف. بيكون: المؤلفات، في مجلدين، ١٩٧٢، المجلد ٢، ص٤٤٠
١٦٦ ـ المرجع نفسه، المجلد ١، ص٢٠٦
١٦٧ ـ المرجع نفسه، ص٤٢٧ ـ ٤٢٨
١٦٨ ـ فرويد: عن التحليل النفسي، خمس محاضرات (مختارات من تاريخ علم النفس)، ص١٦٢
١٦٩ ـ ي. ف. هيربرت: علم النفس، ص٥٧
١٧٠ ـ ي.ج. فيختة: الأعمال الفلسفية المختارة، موسكو ١٩٥٥، المجلد ١، ص١٠٦
١٧١ ـ ل. فورباخ: الأعمال الفلسفية المختارة، موسكو ١٩٥٥، المجلد ١، ص١٠٦
١٧٢ ـ ت.ليبس: وعي الذات، سانت بطرسبورغ ١٩٠٣، ص٣٣
١٧٣ ـ ت. ليبس: دليل علم النفس، سانت بطرسبورغ ١٩٠٧، ص١٩
١٧٤ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى علم النفس، المجلد ٢، ص٧٢
١٧٥ ـ أفلاطون: المؤلفات، في ثلاثة مجلدات.
١٧٦ ـ م.م.ترويتسكي: خصائص النفس البشرية العامة وقوانينها، موسكو ١٨٨٢، المجلد ٢، ص٨٣
١٧٧ ـ المرجع نفسه، ص٢٤٢، ٣٠٠، ٣٠٧
١٧٨ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد١، ص٨٩
١٧٩ ـ م.ي. فلاديسلافليف: علم النفس، المجلد ١، ص٤٩
١٨٠ ـ ف. بونديت: مقتطفات في علم النفس، ص٢
١٨١ ـ أفلاطون: المؤلفات، في ثلاثة مجلدات، ١٩٧١، المجلد٣، الجزء١، ص٣٩١
١٨٢ ـ ف. بيكون: المؤلفات، في مجلدين، المجلد ١، ص٢٥٦
١٨٣ ـ ي. كانت: المؤلفات، في ستة مجلدات، ص٤٢٨
١٨٤ ـ آ. شوبنهاور: العالم كإرادة وتصوّر، المجلد ١، ص١٨
١٨٥ ـ آ. برغسون: المؤلفات، المجلد ٤، ص٧٨
١٨٦ ـ ف. بونديت: أسس علم النفس الفيزيولوجي، الإصدار ٢، ص٩٢٤
١٨٧ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى علم النفس، المجلد ١، ص١٧٣
١٨٨ ـ ي. كانت: المؤلفات، في ستة مجلدات، المجلد ٦، ص٤٣٠
١٨٩ ـ ف. نيتشه: غسق المعبودين أو كيف يتفلسفون بالمطرقة، سانت بطرسبورغ ١٩٠٧، ١٤٧
١٩٠ ـ ف. ديليته: علم النفس الوصفي، ص٥٩
١٩١ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى علم النفس، المجلد ١، ص١٥٨
١٩٢ ـ المرجع نفسه، ص٢٩
١٩٣ ـ نصوص فلسفية «المها بهارتا»، الإصدار ١، الكتاب ١، ص٢٨٠
١٩٤ ـ أفلاطون: المؤلفات، في ثلاثة مجلدات، موسكو ١٩٧٠، المجلد ٢، ص١٠٤ ـ ١١٢
١٩٥ ـ آ. شوبنهاور: العالم كإرادة وتصوّر، المجلد ٢، ص٥٢٧، ٥٣٠
١٩٦ ـ ل. فورباخ: الأعمال الفلسفية المختارة، المجلد ١، ص٤٦٨
١٩٧ ـ ف. بونديت: أسس علم النفس الفيزيولوجي، الإصدار ٢، ص٧٤٥
١٩٨ ـ راجع مثلاً الأعمال المترجمة إلى الروسية: آ. مول: حياة الطفل الجنسية، سانت ـ بطرسبورغ ١٩٠٩، وآ.مول: الشعور الجنسي، سانت ـ بطرسبورغ ١٩١١، و ج. ايليس: دراسات في علم النفس الجنسي، سانت ـ بطرسبورغ ١٩٠٩، وآ. فوريل: المسألة الجنسية، سانت ـ بطرسبورغ ١٩٠٩.

١٩٩ ـ ف. فيتليس: فرويد، شخصيته، تعاليمه، مدرسته، ص١٠٠
٢٠٠ ـ أفلاطون: المؤلفات، في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء ١، ص٣٩١
٢٠١ ـ د. ديدرو: الأعمال الفلسفية المختارة، موسكو ١٩٤١، ص٢٦٣
٢٠٢ ـ هيغل: المؤلفات، المجلد ٤، ص٢٥١
٢٠٤ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص١٢٧
٢٠٥ ـ الفلسفة الهندية القديمة (الفترة الأولية)، ص٢٣١
٢٠٦ ـ أفلاطون: المؤلفات، في ثلاثة مجلدات، المجلد ٢، ص١٨١
٢٠٧ ـ آ. شوبنهاور: العامل كإرادة وتصوّر، المجلد ٢، ٢١٢
٢٠٨ ـ فرويد: الأنا والهو، مقتطفات من تاريخ علم النفس، ص١٩٣ ـ ١٩٤
٢٠٩ ـ المرجع نفسه، ص١٩٢
٢١٠ ـ ي.ج. فيختة: المختارات، المجلد ١، ص٤٨٩
٢١١ ـ المرجع نفسه، المجلد ١، ٢ص٤٩٠
٢١٢ ـ المرجع نفسه، ص٢٨٥، ٢٩٨
٢١٣ ـ ف. شيلينغ: منظومة المثالية السامية ص٢٦٧
٢١٣ ـ ت. ليبس: دليل علم النفس، ص٣٢٧، ٣٢٥، ٣٢٦
٢١٥ ـ المرجع نفسه، ص٣٢٩
٢١٦ ـ فرويد: حول التحليل النفسي، خمس محاضرات (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ١٨١
٢١٧ ـ س. فيرنيتسي: التفاعل والنقل، أوديسا ١٩٢٥،ص٦٩
٢١٨ ـ ي.ج فيختة: المختارات، المجلد، ١، ص١٤٠
٢١٩ ـ م. ترويتسكي: خصائص النفس البشرية العامة وقوانينها، المجلد ٢، ص١٥٢
٢٢٠ ـ المرجع نفسه، المجلد ١، ص٢٨٠
٢٢١ ـ محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد، ص٨٥
٢٢٢ ـ ف. كانديتسكي: دراسات سيكولوجية مفهومة، ص١٦٨
٢٢٤ ـ فرويد: الخوف، موسكو ١٩٢٧، ص٧٥
٢٢٥ ـ الفلسفة الهندية القديمة (الفترة الأولية)، ص١٦٧
٢٢٦ ـ ف. بيكون: المؤلفات، في مجلدين، المجلد ٢، ص٣٥٤
٢٢٧ ـ ي. كانت: المؤلفات، في ستة مجلدات، المجلد ٦، ص٤٠٢
٢٢٨ ـ فرويد: حدّة الذهن.. ص١٩٨
٢٢٩ ـ ت. ليبس: دليل علم النفس، ص٤٥
٢٣٠ ـ ف. بونديت: مقتطفات في علم النفس، ٢١٦
٢٣١ ـ ن. يا. غروت: مفهوم النفس والطاقة النفسية في علم النفس (المسائل الفلسفية وعلم النفس) ١٨٩٧، الكتاب ٣٧، ص٢٦٦
٢٣٣ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص٧٨
٢٣٤ ـ فرويد: منهج التحليل النفسي وتكنيكه، موسكو ١٩٢٣، ص١٣٥
٢٣٦ ـ آ. فون هارتمان: جوهر العملية العالمية أو فلسفة اللاوعي، الإصدار ١، ص٢٨٧
٢٣٧ ـ فرويد: سيكولوجية الحياة العادية.
٢٣٨ ـ فرويد: الخوف، ص١٤
٢٣٩ ـ فرويد: الهذيان والأحلام عند ف. اينسين، أوديسا ١٩١٢، ص١٣١
٢٤٠ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات في تاريخ علم النفس)، ص١٨٥.

٢٤١ ـ فرويد: منهج التحليل النفسي وتكنيكه ص٢٧
٢٤٢ ـ فرويد: الخوف، ص١٤
٢٤٣ ـ فرويد: منهج التحليل النفسي وتكنيكه، ص١٣٠
٢٤٥ ـ فرويد ـ الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص٢٠٠
٢٤٦ ـ فرويد: دراسات تحليلية نفسية، أوديسا ١٩٢٦، ص١٥، ١٦
٢٤٧ ـ فرويد: حدّة الذهن... ص٢١٧
٢٤٨ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص٢٧
٢٥٣ ـ فرويد: عن التحليل النفسي، خمس محاضرات (مقتطفات من تاريخ علم النفس) ص١٦٦
٢٥٤ ـ فرويد: حدّة الذهن... ص١٢٦
٢٥٥ ـ ف. دي. لاروشفوكا: الحقائق العامة، ب. باسكال: الأفكار،ج. دي، لابروتسير: الطبائع، موسكو ١٩٧٤، ص٤٢٥
٢٥٦ ـ علم الأمراض النفسية في الحياة العادية لفرويد، ص٢٢٨
٢٥٧ ـ فرويد: النظريات النفسية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٤٠
٢٥٨ ـ ب. بيخوفسكي: ماوراء علم نفس فرويد، مينسك ١٩٢٦، ص٣٩
٢٦٠ ـ فرويد: في ذاك الجانب من مبدأ اللذة، ص١٠٥
٢٦١ ـ دراسات في تاريخ التحليل النفسي، ص١٧
٢٦٢ ـ ف. فيتلس: فرويد، شخصيته، تعاليمه، مدرسته، ص١١٨

هوامش الباب الثاني

١ ـ فرويد: مستقبلية الوهم الواحد، موسكو ـ لينغراد ١٩٣٠، ص٣٥
٢ ـ فرويد: الخوف، ص١٤
٣ ـ فرويد: ليوناردو دا فينشي، موسكو ١٩١٢، ٢٢ ـ ٢٣
٤ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص١٤٠
٥ ـ المرجع نفسه، ص١٤٥
٦ ـ فرويد: ليوناردو دا فينشي، ص١١٥
٧ ـ فرويد: مستقبلية الوهم الواحد، ص٥٩
٨ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٠٦
٩ ـ المرجع نفسه، ص٨٢
١٠ ـ المرجع نفسه.
١١ ـ فرويد: الطوطم والتابو، ص٧٦
١٢ ـ اللاوعي: الطبيعة، الوظائف، طرائق البحث، المجلد ١، ص٣٨
١٣ ـ النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٢٦
١٤ ـ المرجع نفسه، ص١٢٧
١٥ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات في تاريخ علم النفس) ص١٨٧
١٦ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي،ص١٣٠
١٧ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص٦٨

١٨ ـ فرويد: حدّة الذهن... ص١٩٨

١٩ ـ ف. م. ليبين: التحليل النفسي وفلسفة الفرويدية الجديدة، موسكو ١٩٧٧، ص٤٣ ـ ٤٦

٢٠ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات في تاريخ الفلسفة)، ص٢٠٨

٢١ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص٧٥

٢٢ ـ ف. فيتيلس: فرويد، شخصيته، تعاليمه، مدرسته، ص١٢٩

٢٣ ـ فرويد: دراسات في سيكولوجية الحب، أوديسا ١٩٢٠، ص٢٤

٢٤ ـ فرويد: الخوف، ص١٤

٢٥ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص١٣٩

٢٦ ـ فرويد: الخوف، ص١٢

٢٧ ـ فرويد: عن التحليل النفسي، خمس محاضرات (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٨٠. ينبغي الأخذ بالحسبان أن فرويد كشف عن البون بين مجموعتين من الأمراض العصبية: «العصابات الحقة» و«العصابات النفسية». وإن الأخيرة مرتبطة بانتهاك كلية النفس نتيجة للحالات النزاعية على أرضية التصادم بين الرغبات الطفلية ذات الطابع الجنسي ومتطلبات الثقافة المتجسدة في نطاق تقييدات أخلاقية ومعنوية. ويتعامل التحليل النفسي مع المجموعة الثانية من الاضطرابات النفسية التي تتضمن، حسب فرويد، عصاب النقل (النزاع بين الأنا والهو) والعصاب النرتسيسي (النزاع بين الأنا والأنا العليا) والذهان (النزاع بين الأنا والعالم الخارجي) وغيرها.

٢٨ ـ فرويد: الخوف، ص٧٩

٢٩ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص٨٨

٣٠ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، ص١٥٨

٣١ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص١٦٢

٣٢ ـ المرجع نفسه، ص١٥٩

٣٣ ـ فرويد: ليوناردو دافينشي، ص ١١٨ـ ١١٩

٣٤ ـ فرويد: الهذيان والأحلام عند ف. اينسين، ص٨٩

٣٥ ـ فرويد: علم الأمراض النفسية في الحياة العادية، ص٢٢٦

٣٦ ـ فرويد: الهذيان والأحلام عند ف. اينسين، ص٨٩

٣٧ ـ فرويد: علم الأمراض النفسية في الحياة العادية ص٢١٢

٣٨ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص١١٠

٣٩ ـ ب. سبينوزا: الأعمال المختارة، في مجلدين، موسكو ١٩٥٧، المجلد ٢، ص٣٨٩

٤٠ ـ فرويد ـ الطوطم والتابو، ص٨٢

٤١ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص١١٠ ـ ١١٢

٤٢ ـ فرويد: علم الأمراض النفسية في الحياة اليومية، ص٢٢١

٤٣ ـ فرويد: تفسير الأحلام، ص٣٦٧

٤٤ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص٦٦

٤٥ ـ فرويد: تفسير الأحلام، ص٤٤٣

٤٦ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٨٦

٤٧ ـ فرويد/ الهذيان والأحلام عند اينسين، ص١٣٢

٤٨ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٣١

٤٩ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٨٦

٥٠ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٣٢

٥١ ـ فرويد: المرجع نفسه، ص١٣٧

٥٣ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٨٨
٥٤ ـ المرجع نفسه.
٥٥ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٣٠
٥٦ ـ فرويد: تفسير الأحلام، ص٤٤١
٥٧ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٣٠
٥٨ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص١٠٥
٥٩ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٨٩
٦٠ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٩٠
٦١ ـ ف. ن. فولوشينوف: الفرويدية، نبذة، موسكو ـ *لينينغراد* ١٩٢٧؛ ص١١٩ (ف. ن. فولوشينوف هو الاسم المستعار لـ«م.م. باختين»).
٦٢ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٩٠
٦٣ ـ المرجع نفسه، ص١٩٠
٦٤ ـ أفلاطون: المؤلفات، في ثلاثة مجلدات، المجلد ١، ص٣٨٥
٦٥ ـ المرجع نفسه، المجلد ٢، ص٣٨٠
٦٦ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٩٠
٦٧ ـ أفلاطون: المؤلفات، في ثلاثة مجلدات، المجلد ١، ص٣٩١
٦٨ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص١٠٥
٦٩ ـ فرويد: التحليل النفسي للعصابات الطفلية، موسكو ١٩٢٥، ص١٩٦
٧٠ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص٧٣
٧١ ـ المرجع نفسه، ص٧٠
٧٢ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص٧٠
٧٣ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٢٦
٧٤ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص٣٣
٧٥ ـ س. تسفايغ: المؤلفات، المجلد ٢، ص٢٩١
٧٦ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص٢٠٦
٧٧ ـ فرويد: نبذة عن تاريخ التحليل النفسي، ص٥
٧٨ ـ المرجع نفسه، ص٩
٧٩ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص٢٠٧
٨٠ ـ فرويد: تفسير الأحلام، ص٣٩٦
٨١ ـ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٩٨، ٢٠٧
٨٢ ـ يتمّ، في الأدبيات التحليلية النفسية كذلك، استخدام مفهوم «عقدة الكترا» التي تجسّد مواقف الفتاة من الوالدين ـ الانجذاب نحو الأب ومشاعر العداء تجاه الأم.
٨٣ ـ فرويد: الهذيان والأحلام عند ف. اينسين، ص١٧٨
٨٤ ـ ل. فورباخ: المختارات الفلسفية، المجلد ١، ص١٨٧
٨٥ ـ المرجع نفسه، ص١٨٤
٨٦ ـ ماركس، انجلس: المؤلفات، المجلد ٤٢، ص١٦٢ ـ ١٦٣
٨٧ ـ المرجع نفسه المجلد ٣، ص٢٤٤
٨٨ ـ المرجع نفسه، ص٢٥٤
٨٩ ـ المرجع نفسه، المجلد ١، ص٢٠٥

٩٠ ـ المرجع نفسه، المجلد ٣، ٢٤٤
٩١ ـ فرويد: ليوناردو دافينشي، ص١١٧
٩٢ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص١٣٥
٩٣ ـ المرجع نفسه، ١٣٥
٩٤ ـ فرويد: الخوف، ص٣٥
٩٥ ـ فرويد: تفسير الأحلام، ص٤٤١
٩٦ ـ فرويد: دراسات تحليلية نفسية، أوديسا ١٩٢٦، ص١٥
٩٧ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص٧١
٩٨ ـ المرجع نفسه، ص٢٢٣، ٢٢٤
٩٩ ـ المرجع نفسه، ص٤٦
١٠٠ ـ آ. بنفينيست: علم اللغة العام، موسكو ١٩٧٤، ص١١٧
١٠١ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص١٣٢
١٠٣ ـ فرويد: التحليل النفسي للعصابات الطفيلية، موسكو ١٩٢٥
١٠٤ ـ فرويد: سيكولوجيا الجماهير وتحليل «الأنا» البشرية، ص١٠
١٠٦ ـ فرويد: حدّة الذهن...،ص١٣٧
١٠٧ ـ فرويد: مستقبلية الوهم الواحد، ص١٤
١٠٨ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص١٤٨
١٠٩ ـ المرجع نفسه، ص١٥٢ ـ ١٥٣
١١٠ ـ المرجع نفسه، ص٢١٩
١١١ ـ المرجع نفسه.
١١٢ ـ فرويد: الطوطم والتابو، ص١٣
١١٣ ـ المرجع نفسه، ص٣٦
١١٤ ـ المرجع نفسه، ص١٥٥
١١٥ ـ ماركس، أنجلس، المجلد ١، ص١٣
١١٦ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص١٢١
١١٧ ـ فرويد: بعض نماذج الطبائع من تطبيقات التحليل النفسي (التحليل النفسي والتعاليم حول الطبائع)، موسكو ١٩٢٣.
١١٨ ـ ي. كانت: المؤلفات، في ستة أجزاء، موسكو ١٩٦٥، المجلد ٤، ص٢٥٥
١١٩ ـ فرويد: دراسات في التحليل النفسي، ص١٩
١٢٠ ـ فرويد: الطوطم والتابو، ص٨٠
١٢١ ـ فرويد: مستقبلية الوهم الواحد، ص١٣ ـ ١٤
١٢٢ ـ س. كيركيغور: الأسس الجمالية والأخلاقية في تطور الفرد (البشير الشمالي، ١٨٨٥، العدد ٤ ص٤٣ ـ ٤٤
١٢٣ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص١٩٤
١٢٥ ـ ب. ب. هايدنيكو: فلسفة فيخته والعصر، موسكو ١٩٧٩ ص٢٧٨
١٢٦ ـ فرويد: دراسات في التحليل النفسي، ص٣٤
١٢٧ ـ فرويد: حدّة الذهن... ص١٤٨
١٢٨ ـ المرجع نفسه، ص١٤٨
١٢٩ ـ فرويد: سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا البشرية، ص١٠
١٣٠ ـ سينيكا: رسائل أخلاقية إلى لوتسيليو، ص١٠

١٣١ ـ د. لوك: المختارات الفلسفية، في مجلدين، المجلد ١، ص٢٤٤
١٣٢ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص١٨١ ـ ١٨٢
١٣٣ ـ فرويد: في ذاك الجانب من مبدأ اللذة، ص٤٢
١٣٤ ـ فرويد: الخوف، ص٦٩
١٣٥ ـ المرجع نفسه، ص١١
١٣٦ ـ المرجع نفسه، ص٥٤
١٣٧ ـ المرجع نفسه، ص٧٣
١٣٨ ـ المرجع نفسه، ص٥٣ ـ ٥٤، ٦٥
١٣٩ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص٢٠٩
١٤٠ ـ فرويد: الخوف، ص١١، ٥٥
١٤١ ـ ي. كانت: المؤلفات، في ستة مجلدات، المجلد ٤، الجزء ١، ص٢٨٦
١٤٢ ـ فرويد: مستقبلية الوهم الواحد، ص٨
١٤٣ ـ فرويد: حول التحليل النفسي، خمس محاضرات (مقتطفات من تاريخ علم النفس) ص١٨٣
١٤٤ ـ فرويد: دراسات حول سيكولوجية الحالة الجنسية، ص١٦٥ ـ ١٦٦
١٤٥ ـ فرويد: نبذة عن تاريخ التحليل النفسي، ص٤٢
١٤٦ ـ فرويد: دراسات حول سيكولوجية الحالة الجنسية، ص٣٥
١٤٧ ـ فرويد: في ذاك الجانب من اللذة، ص١٠٧
١٤٨ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص٢٠٥
١٥٠ ـ ف. د. شليرماخر: أحاديث عن الدين إلى المتعلمين وإلى محتقريه. مونولوجات، موسكو ١٩١١، ص٤٣
١٥١ ـ فرويد: تفسير الأحلام، ص١٦١
١٥٢ ـ فرويد: في ذاك الجانب من مبدأ اللذة، ص٧٧
١٥٣ ـ فرويد: دراسات في سيكولوجية الحالة النفسية، ص١٢٢
١٥٤ ـ فرويد: دراسات في التحليل النفسي، ص٢٢
١٥٥ ـ فرويد: مستقبلية الوهم الواحد، ص٩
١٥٦ ـ المرجع نفسه، ص١١
١٥٧ ـ المرجع نفسه، ص٩ ـ ١٠
١٥٩ ـ فرويد: مستقبلية الوهم الواحد، ص٩
١٦٠ ـ ماركس، انجلس، المؤلفات، المجلد ٤٢، ص١١٩
١٦١ ـ فرويد: دراسات في سيكولوجية الحالة النفسية، ص١٦٥
١٦٢ ـ ماركس، انجلس، المؤلفات، المجلد ٤٢، ص١١٩
١٦٣ ـ فرويد: الطوطم والتابو، ص١٣
١٦٤ ـ المرجع نفسه، ص٨٤
١٦٥ ـ المرجع نفسه.
١٦٦ ـ المرجع نفسه، ص١٥٥
١٦٧ ـ فرويد: الأنا والهو (مقتطفات من تاريخ علم النفس)، ص٢٠٩
١٦٨ ـ فرويد: سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا البشرية، ص٣٠
١٦٩ ـ المرجع نفسه، ص٤٥
١٧٠ ـ فرويد: سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا البشرية، ص٣٠
١٧١ ـ فرويد: دراسات في التحليل النفسي، ص١٩

١٧٣ ـ فرويد: منهجية التحليل النفسي وتكنيكه، ص٤١
١٧٤ ـ فرويد: دراسات في علم النفس، ص٤٢
١٧٥ ـ ماركس، أنجلس، المؤلفات، المجلد ٤٢، ص٣٥٤
١٧٦ ـ فرويد: دراسات في التحليل النفسي، ص٢٠
١٧٨ ـ ماركس، أنجلس، المؤلفات، المجلد ٢٣، ص٥١
١٨٠ ـ فرويد: منهجية التحليل النفسي وتكنيكه، ص٦٢
١٨٣ ـ ماركس، أنجلس، المؤلفات، المجلد ٣٧، ص٣٩٤
١٨٤ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢٢، ص١٠١
١٨٦ ـ فرويد: حدّة الذهن... ص٢١٠، ٢١١
١٨٧ ـ مستقبلية الوهم الواحد، ص١٠
١٨٩ ـ فرويد: دراسات في التحليل النفسي، ص٢٠
١٩٠ ـ فرويد: حدّة الذهن... ص١٤٨ ـ ١٤٩
١٩١ ـ فرويد: منهجية التحليل النفسي وتكنيكه، ص٤٠ ـ ٤١
١٩٢ ـ فرويد: سيكولوجية الخوف الطفلي، ص١٤٩
١٩٣ ـ آ. فرويد: المدخل إلى تكنيك التحليل النفسي الطفلي، أوديسا ١٩٢٧، ص٩٥
١٩٤ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ٢، ص٢٢١
١٩٥ ـ المرجع نفسه، ٢٤٧

هوامش الباب الثالث

٥ ـ ب. ت. غريغوريان: الأنتروبولوجيا الفلسفية، موسكو ١٩٨٢، ص٦ ـ ٧
١٤ ـ ماركس، أنجلس، المؤلفات، المجلد ٤٢، ص١١٨
١٥ ـ آ. آدلر: الأساس العضوي للعصابات النفسية (علم الأمراض النفسية)، ١٩١٣، العدد ١، ص٧٥
٢٥ ـ ل. فورباخ: الأعمال الفلسفية المختارة، المجلد ٢، ٣١
٧٠ ـ ت. آ. كوزمينا: الوجود البشري والفرد عند فرويد وسارتر (قضية الانسان في الفلسفة الحديثة) موسكو ١٩٦٩، ص٢٦٩ ـ ٣١٤
٧٥ ـ سارتر: دراسات في نظرية الانفعالات (سيكولوجية الانفعالات، نصوص، تحت إشراف ف. ك. فيليوناس، ويو. ب. هيبينريتر)، موسكو ١٩٨٤، ص١٢٢
٧٨ ـ دراسات في نظرية الانفعالات (سيكولوجية الانفعالات، نصوص) ص١٢٩
٨١ ـ آ. آدلر: الأساس العضوي للعصابات النفسية (علم الأمراض النفسية)، ١٩١٣، العدد ١، ص٧٥
٨٤ ـ سارتر: دراسات في نظرية الانفعالات (سيكولوجية الانفعالات، نصوص) ص١٢٩
٨٩ ـ لمزيد من التفاصيل: آ. م. روتكيفيتش: من فرويد إلى هايديغر، نبذة عن التحليل النفسي الوجودي، موسكو ١٩٨٥، ص٧٣ ـ ١٠٥، ١٤٥ ـ ١٦١
١٠٢ ـ ف. فرانكل: البحث عن مغزى الحياة وعلم أمراض العقل (سيكولوجية الفرد، نصوص، تحت إشراف يو. ب. هيبينريتير وآ. آ. بوزيري) موسكو ١٩٨٢ ص١٢٠
١٠٣ ـ المرجع نفسه، ص١٢١
١١٢ ـ ايه. غوسرل: الفلسفة كعلم صارم (لوغوس ١٩١١، الكتاب ١، ص١٤
١١٣ ـ ايه. غوسرل: أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة، مسائل الفلسفة، ١٩٨٦، العدد ٣، ص١١٥

١١٤ ـ ن. ف. موتروشيلوفا: خصوصية المنهج الظواهري، نقد الاتجـاه الظواهـري في الفلسـفة البرجوازيـة المعـاصرة، مسائل الفلسفة، ١٩٨٦، العدد ٣، ص١٠٦

١١٥ ـ ايه. غوسرل: أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة، مسائل الفلسفة، ١٩٨٦، العدد ٣، ص١٠٦

١١٦ ـ ف. برينتانو: حول الوعي الداخلي (أفكار جديدة في الفلسفة)، المجموعة ١٥، ١٩١٤، ص٢٤

١٢٣ ـ ايه. غوسرل: الفلسفة كعلم صارم (لوغوس، ١٩١١، الكتاب ١، ص١٥)

١٢٤ ـ ج. شبيت: الظاهرة والمغزى، الظواهرية كعلم أساسي، وقضاياها، موسكو ١٩١٤، ص١٣٦

١٢٥ ـ المرجع نفسه، ص١٨

١٢٦ ـ المرجع نفسه، ص٢٦

١٣٤ ـ فرويد: الخوف: ص١٠

١٧٣ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص٨٩

١٧٤ ـ فرويد: عن التحليل النفسي، خمس محاضرات (مقتطفات من تاريخ علم النفس، ص١٥٤)

٢ ـ فرويد: محاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي، المجلد ١، ص١٠١

٥ ـ فرويد: علم الأمراض النفسية في الحياة العادية، ص٢٤٨

٩ ـ ك. ليفي ـ ستروس: الأنتروبولوجيا التركيبية، موسكو ١٩٨٣، ص١٨٠

١٠ ـ المرجع نفسه، ص١٨٠ ـ ١٨١

١٢ ـ ك. ليفي ـ ستروس: الأنتروبولوجيا التركيبية، ص١٦٣

١٩ ـ م. فوكو: كلمات وأشياء، أركيولوجيا العلوم الانسانية، موسكو ١٩٧٦، ص٤٥٨

٢١ ـ م. فوكو: كلمات وأشياء، أركيولوجيا العلوم الانسانية، ص٤٦٢

٢٢ ـ المرجع نفسه، ص٤٧٣

٢٣ ـ المرجع نفسه ص٤٥٨

٢٤ ـ فرويد: علم الأمراض النفسية في الحياة اليومية، ص٢٥٥

٢٥ ـ م. فوكو: كلمات وأشياء، أركيولوجيا العلوم الانسانية، ص٤٧٤

٢٨ ـ م. فوكو: كلمات وأشياء، أركيولوجيا العلوم الانسانية، ص٤٧٩

٢٩ ـ المرجع نفسه، ص٤٨١

٣٠ ـ المرجع نفسه، ص٤٨٠

٦٤ ـ ك. بوبير: المنطق ونموّ المعرفة العلمية، موسكو ١٩٨٣، ص٢٤٣

٦٥ ـ المرجع نفسه، ٢٤٧ ـ ٢٤٨

٦٦ ـ ي. لاكاتوس: تاريخ العلم وإعادة الانشاء العقلاني (تركيب العلوم وتطوّرها، موسكو ١٩٧٨، ص٢٤٣)

٦٧ ـ ك. بوبير: المنطق ونموّ المعرفة العلمية، ص٢٤٧

٧١ ـ ك. بوبير: المنطق ونموّ المعرفة العلمية، ص٢٦٥

٧٣ ـ ك. بوبير: المنطق ونموّ المعرفة العلمية، ص٥٨١

٨١ ـ و. رانك، ج. زاكس: قيمة التحليل النفسي في علوم الروح، سانت ـ بطرسبورغ ١٩١٣، ص١٥٠

٩٤ ـ فرويد: مستقبلية الوهم الواحد، ص٣٣

٩٩ ـ يو. ن. دافيدوف: نقد النظرات الاجتماعية ـ الفلسـفية للمدرسـة الفرانكفورتيـة، موسـكو، ١٩٧٧، ص١٢٤ ـ ١٤٦ الفلسفة الاجتماعية للمدرسة الفرانكفورتية (دراسات نقدية)، موسكو ١٩٧٨، ص١٩٦ ـ ٢١٥

١٠٦ ـ فرويد: مسقبلية الوهم الواحد، ص٢٧

١٣٧ ـ فرويد: النظريات السيكولوجية الأساسية في التحليل النفسي، ص٨٧

١٥٤ ـ ماركس، أنجلس المؤلفات، المجلد ٣، ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

CHAPTER ONE

(1) Psychoanalysis in Present-Day Psychiatry. Ed. by. I. Galdston. N. Y., 1969. P.7.
(2) Ibid. P. 22.
(3) Liebert R. Radical and Militant Youth: A Psychoanalytical Inquiry. N.Y., 1979. P. 247.
(4) Fromm E. The Crisis of Psychoanalysis N. Y., 1970. P. 4.
(5) Gedo J. Beyon Interpretation: Toward a Revised Theory for Psychoanalysis. N. Y., 1979 P. IX.
(7) Penrod St. Social Psychology. Englewood Cliffs (N. J.), 1983. P. 88.
(8) Farrell B. The Standing of Psychoanalysis. Oxford etc., 1981 P. 213.
(9) Psychoanalysis in Present-Day Psychiatry. P. 15.
(10) Freud: A Collection of Critical Essays. Ed. by R. Wollheim. N. Y., 1974. P. IX.
(11) Sulloway F. Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend. London, 1979.
(12) Pervin L. Personality: Theory, Assessment and Research. N. Y. etc., 1975. P. 150; Psychoanalysis and Philosophy. Ed. by Ch. Hanly and M. Lazerovitz. N. Y., 1970 P. 40; Doncel J. Philosophical Antropology. N. Y., 1967 P. 266.
(13) Hanly Ch. Existentialism and Psychoanalysis. N. Y., 1979. P. 3.
(14) The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His works. Ed. by Ch. Reagan & D. Stewart. Boston, 1978. P. 104.
(15) Loewald H. Psychoanalysis and the History of the Individual. New Haven London, 1978. P. 77; Kahn S. Essays in Freudian Psychoanalysis. N. Y., 1976. P. 64; Levin G. Sigmund Freud. Boston 1975. P. 9.
(16) Goldberg St. Two Patterns of Rationality in Freud's Writings. Tuscaloosa and London, 1988. P. 171.
(17) Zanuso B. The Young Freud. Oxford, 1986. P. 189-190; Ericson E. Life History and the Historical Moment. N. Y., 1975. P. 32.
(18) Marcuse H. Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud. N. Y., 1962. P. 7.
(19) Psychoanalysis and Existential Philosophy. Ed. by H. Ruitenbeek. N. Y., 1962. P. 7; Yankelovich D., Barret W. Ego and Instinct: P. 446.
(20) Fromm E. Greatness and limitations of Freud's Thought. N. Y., 1980. P. 22.
(21) Psychoanalysis and History. Ed. by B. Mazlish. Englewood Cliffs (N. J.), 1963. P. 57; Schafer R. Language and Insight. New Haven, London, 1978. P. 176; Klein G. Psychoanalytic Theory: An Exploration of Essentials. N. Y., 1982. P. 49.
(22) Fine R. The Psychoanalytic Vision: A Controversial Reappraisal of the Freudian Revolution. N. Y. etc., 1981. P. 509.
(23) Brown J. Freud and the Post-Freudians. Baltimore, 1961. P. 179.
(25) Peterfreud E. Information, Systems and Psychoanalysis: An Evolutionary Biological Approach To Psychoanalytical Theory. N. Y., 1971. P. 67.
(26) Feffer M. The Structure of Freudian Thought: The Problem of Immutability and Discontinuity in Developmental Theory. N. Y., 1982. P. 3.
(27) Decker H. Freud in Hermany: Revolution and Reaction in Science, 1893-1907. N. Y. P. 328.
(28) Ellenberger H. The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. N. Y., 1970; Sulloway F. Freud, Biologist of Mind Beyond the

Psychoanalytic Legend. London, 1979; Clark R. Freud: The Man and the Case. London etc., 1982; Thornton E. Freud and Cocaine: The Freudian Fallacy. London, 1983; Gay P. Freud. A Life for Our Time. London, Melbourne, 1988.
(29) Ellenberger H. The Discovery of the Unconscious. P. 540.
(35) Freud S. An Autobiographical Study. London, 1948. P. 110.
(39) Minutes of the Nienna Psychoanalytic Society. Vol. 1: 1906-1908. P. 359-360.
(40) Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, Vol. 4: 1912-1918. Ed. by H. Nunberg, F. Federn. N. Y., 1975. P. 102.
(41) Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, Vol. 1 P. 359.
(43) Sulloway F. Freud, Biologist of Mind. P. 468.
(44) Rudnysky P. Freud and Oedipus, N. Y., 1987. P. 199; Gay P. Freud. A Life for Our Time. P. 45.
(45) Steele R. Freud and Jung. Conflict of Interpretation, London, 1982. P. 24.
(46) Clark R. Freud: The Man and the Case. P. 34; Gay P. Freud: A Life for Our Time. P. 28.
(47) Clark R. Freud: The Man and the Case. P. 34.
(48) Bernfeld S. Freud's Scientific Beginning // American Imago, 1949. Vol. 6 N. 3. p. 188.
(49) Kahn S. Essays in Freudian Psychoanalysis. P. 62.
(51) Freud S. The Origins of Psycho-Analysis. Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes: 1887-1902. Ed. By M. Bonaparte, A. Freud and E. Kris. N. Y., 1967.
(52) The Complete Letters of Sigmund Freud To Wilhelm Fliess, 1887-1904. Translated and ed. by J. M. Masson Cambridge (Mass.), London, 1985.
(53) Ibid. P. 324.
(55) The Complete Letters of Sigmund Freud To Wilhelm Fliess, P. 325.
(59) The Complete Letters of Sigmund Freud To Wilhelm Fliess, P. 391.
(60) The Complete Letters of Sigmund Freud To Wilhelm Fliess, P. 405.
(61) Ibid. P 344.
(66) Freud S. The Origins of Psychoanalysis. P. 275-276.
(67) Ellenberger H. The Discovery of Unconscious. P. 462.
(68) Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, Vol. 3: 1910-1911. Ed. By H. Nunburg, E. Federn. N. Y., 1974. P. 113.
(69) Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, Vol. 1. P. 150.
(73) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 21. London, 1961. P. 203-204.
(74) Feffer M. The Structure of Freudian Thought. The Problem of Immutability and Discontinuity in Developmental Theory. N. Y., 1982, P. 139.
(75) Feffer M. The Structure of Freudian Thought... P. 3.
(76) Peterfeud E. Information, Systems and Psychoanalysis. P. 67.
(110) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London, 1964. Vol. 22. P. 177.
(119) Mann T. Freud and Future // Freud. A Collection of Critical Essays. Ed. by P. Meisel. Englewood Cliffs (N. J.), 1981. P. 51.
(149) Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, Vol. 3. P. 329.
(153) Margetts E. Concept of the Unconscious in the History of Medical Psychology. - Psychiatric Quarterly. 1953. Vol. 27. N 1.
(154) Whyte L. Unconscious Before Freud. N. Y., 1960. P. 170.

(203) Clark R. Freud. The Man and the Case. P. 30; Thornton E. Freud and Cocaine. P. 257.
(223) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 22. P. 246.
(232) Sulloway F. Freud, Biologist of the Mind. P. 227.
(235) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 22. P. 80.
(244) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 22. P. 181.
(249) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 22. P. 160.
(250) Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, Vol. 4: 1912-1918. P. 85.
(251) The Complete Letters of Sigmund Freud To Wilhelm Fliess, P. 180.
(252) Ibid. P. 159.
(259) Draenos S. Freud's Odyssey. Psychoanalysis and the End of Metaphysics. New Haven and London, 1982. P. 50, 66.
(263) Ellenberger H. The Discovery of the Unconscious. P. 550.
(264) Doolittle H. Tribute to Freud. Boston, 1974. P. 18.
(265) Freud and 20-Th. Century. Ed. select. by B. Nelson. Cleveland-New York, 1963. P. 251.

CHAPTER TWO

(52) Rieff Ph. Freud: The Mind of the Moralist. Chicago and London, 1979. P. 368.
(105) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 21. P. 122.
(124) Cole P. Problematic Self in Kierkegaard and Freud. New Haven-London, 1971.
(148) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 21. P. 122.
(158) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 21. P. 143.
(172) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 21. P. 115.
(177) Freud S. Civilization and Its Discontents. - The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 21. P. 82.
(179) Freud S. Civilization and Its Discontents. - The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 21. P. 82.
(181) Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, Vol. 1. P. 353.
(182) Freud S. New Introductory Lectures on Psycho-Analysis // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 22. P. 181.
(185) Freud S. Civilization and Its Discontents. - The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 21. P. 104.
(188) Freud S. Civilization and Its Discontents. - The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 21. P. 86.

CHAPTER THREE

(1) Psychoanalysis and Philosophy. Ed. by Ch. Hanly and M. Lazerovitz. N. Y., 1970 P. 1.
(2) Psychological Man. Ed. by R. Boyers. N. Y., 1975. P. 41, 51.
(3) What Is Means to be Human: Essays in Philosophical Anthropology, Political Philosophy and Social Psychology. Ed. by R. Fritzgerald. Oxford, 1978. P. 207.
(4) Rauhala L. Intentionality and the Problem of the Unconscious. Turku, 1969. P. 79.
(6) Fromm E. Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics. N. Y., 1967. P. 54.
(7) Scheler M. Man's Place in Nature. N. Y., 1969. P. 6.
(8) Scheler M. Man's Place in Nature. P. 51.
(9) Scheler M. Man's Place in Nature. P. 68.
(10) Scheler M. Man's Place in Nature. P. 86.
(11) Scheler M. Man's Place in Nature. P. 88.
(12) Fromm E. On Disobedience and Other Essays. N. Y., 1981. P. 29.
(13) Agassi J. Towards a Rational Philosophical Anthropology. The Hague. 1977. P. 365.
(16) Jung C.-G. Letters. Selected and ed. by G. Adler in collab. with A. Jaffe. Princeton (N. Y.), 1975. Vol. 2. P. 112.
(17) Fromm E. To Have or to Be? N. Y., 1976. P. 151.
(18) Gehlen A. Man in the Age of Technology. N. Y., 1980. P. 157.
(19) Ibid. P. 11.
(20) Fromm E. The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology. N. Y., 1968. P. 87.
(21) Gehlen A. Man in the Age of Technology. P. 164.
(22) Groomm E. The Art of Loving. N. Y., 1962. P. 7.
(23) Scheler M. The Meaning of Suffering.-In: Max Scheler (1874-1928): Centennial Essays. Ed. by M. Fings. The Hague, 1974. P. 122.
(24) Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zurich, 1942.
(26) Ricocur P. The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics. Evanston, 1969. P. 245.
(27) Freud and the 20th Century. Ed. by B. Nelson. Cleveland and New York, 1963. P. 69.
(28) Fromm E. Greatness and Limits of Freud's Thought. N. Y., 1980. P. 43, 122.
(29) Gehlen A. Man in the Age of Technology. P. 136.
(30) Gehlen A. Man in the Age of Technology. P. 132.
(31) Ibid. P. 129.
(32) Freud and the 20th Century. P. 10.
(33) Izenberg G. The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy. Princeton (N. J.), 1976. P. 4.
(34) Klein G. Psychoanalytic Theory: An Exploration of Essentials. P. 22.
(35) Psychoanalysis and Existential Philosophy: A Group of Articles that Analyse the Important Influence of Existentialism on Modern Psychoanalysis. Ed. by H. Ruitenbeek. N. Y., 1962. P. 24.
(36) Gedo J. Beyond Interpretation. Toward a revised theory of Psychoanalysis. P. 163.
(37) Hanly Ch. Existentialism and Psychoanalysis. N. Y., 1979. P. 268.
(38) Levin G. Sigmund Freud. Boston, 1975. P. 144.
(39) Psychoanalysis and Existential Philosophy. P. 11.

(40) Weisman A. The Existential Core of Psychoanalysis: Reality, Sense and Responsibility. Boston, 1965. P. 13, 15.
(41) Cole P. The Problematic Self In Kierkegaard and Freud. P. 199.
(42) Schafer R. Language and Insight. New Haven, London, 1978. P. 7.
(43) Loewald H. Psychoanalysis and the History of the Individual. P. 19.
(44) Rubins J. Karen Horney: Gentle Rebel of Psychoanalysis. London, 1979. P. 297.
(45) Rauhala L. Intentionality and the Problem of the Unconscious. P. 104, 108.
(46) Cole P. The Problematic Self In Kierkegaard and Freud. P. 33-54.
(47) Jung C.-G. Letters. Select. and ed. by E. Adler in collab. with A. Jaffe. Princeton (N. J.), 1973. Vol. 1. P 331-332.
(48) Jung C.-G. Letters. Select. and ed. by E. Adler in collab. with A. Jaffe. Princeton (N. J.), 1975. Vol. 2. P 63-64.
(49) Jaspers K. Philosophy. Chicago and London, 1969. Vol. 1. P. 68.
(50) Jaspers K. Philosophy of Existence. Philadelphia, 1971. P. 23.
(51) Jaspers K. Man in the Modern Age. London, 1966. P. 153, 157.
(52) Ibid. P. 154.
(53) Jaspers K. Philosophy. Vol. 1. P. 51.
(54) Ibid. P. 49.
(55) Jaspers K. Philosophy of Existence. P. 20.
(56) Heidegger and the Modern Philosophy: Critical Essays. Ed. by M. Murray. New Haven and London, 1978. P. 7.
(57) Heidegger M. An Introduction to Metaphysics. Garden City (N. Y.), 1961. P. 171.
(58) Jung C.-G. Letters. Selected. and ed. by E. Adler in collab. with A. Jaffe. Vol. 2. P. 91. 418.
(59) Jung C.-G. On the Nature of Psyche. London, 1982. P. 123.
(60) Heidegger M. The Essence of Reason. Evanston, 1969. P, 45.
(61) Heidegger M. Identity and Difference. N. Y. etc., 1969. P. 31-32.
(62) Heidegger M. An Introduction to Metaphysics. P. 171.
(63) Heidegger M. Being and Time. N. Y., 1962. P. 67.
(64) Heidegger M. An Introduction to Metaphysics. P. 171.
(65) Ibid. P. 150.
(66) Heidegger M. An Introduction to Metaphysics. P. 120-121.
(67) Ibid. P. 146.
(68) Heidegger M. Existence and Being. London. 1949. P. 301.
(69) Heidegger M. Existence and Being. London. P. 370, 371.
(71) Sartre J.-P. Being and Nothingness. An Essays on Phenomenological Ontology. N. Y., 1966. P. 306.
(72) Ibid. P. 306.
(73) Ibid. P. 311.
(74) Sartre J.-P. Being and Nothingness. P 560.
(76) Merleaus-Ponty M. The Structure of Behavior. Boston, 1968. P. 177.
(77) Ibid., P. 220.
(79) Sartre J.-P. Being and Nothingness. P 560.
(80) Ibidem.
(82) Adler A. The Fundamental Views of Individual Psychology // Individual Psychology. 1982. Vol. 38. N. 1. P. 4, 6.
(83) Sartre J.-P. Being and Nothingness. P 562.

(85) Sartre J.-P. Being and Nothingness. P 698.
(86) Sartre J.-P. Being and Nothingness. P 738.
(87) Sartre J.-P. Being and Nothingness. P 696.
(88) Ibid. P. 704.
(90) Binswanger L. Being-in-the-World: Selected Papers of Ludwig Binswanger. London, 1975. P. 167.
(91) Binswanger L. Being-in-the-World: Selected Papers of Ludwig Binswanger. P. 185.
(93) Binswanger L. Existential Analysis and Psychotherapy // Psychoanalysis and Existential Philosophy. P. 18.
(94) Binswanger L. Being-in-the-World: Selected Papers of Ludwig Binswanger. P. 220.
(95) Binswanger L. Being-in-the-World. P. 336.
(96) IIHT. no: Binswanger L. Being-in-the-World. P. 21.
(97) Izenberg G. The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy. Princeton (N. Y.), 1976. P. 109.
(98) Binswanger L. Being-in-the-World. P. 337.
(99) Hanley Ch Existentialism and Psychoanalysis. N. Y., 1979. P 41.
(100) Binswanger L. Being-in-the-World. P. 338.
(101) Laenberg G. The Existential Critique of Freud. P. 8.
(104) Cole P. The Problematic Self In Kierkegaard and Freud. P. 218.
(105) Ibid. P. 216.
(106) Cole P. The Problematic Self In Kierkegaard and Freud. P. 220.
(107) Psychoanalysis and Existential Philosophy. P. 16.
(108) Klei G. Psychoanalysis Theory. An Exploration of Essentials. N. Y., 1982. P. 52.
(109) Steel R. Psychoanalysis and Hermeneutics // The International Review of Psycho-Analysis. 1979. Vol. 6. Part 4. P. 402.
(110) Ricoeur P. Philosophy of Will and Action // Phenomenology of Will and Action. Ed. by E. Straus and R. Griffith Pittsburg (Pa.), 1967. P. 60.
(111) Rauhala L. Intentionality and the Problem of Unconscious. P. 88.
(117) Husserl E. The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy Evanston, 1978. P. 237.
(118) Ibidem.
(119) Ibidem.
(120) Husserl E. The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy Evanston, 1978. P. 387.
(121) Ibid. P. 385.
(122) The Phenomenology of Husserl. Selected Critical Readings. Ed. R. Elevation. Chicago, 1970. P. 217.
(127) Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur. Ed. By. Ch. Reagan. Athens (Ohio), 1979. P. 12.
(128) Analecta Husserliana. Vol. 7. Ed. by A,-T. Tymieniecka. Dordrecht etc., 1978. P. 69.
(129) Phenomenology of Will and Action. Ed. by E. Straus and R. Griffith Pittsburg (Pa.), 1967. P. 28.
(130) Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur. P. 12.
(131) Rauhala L. Intentionality and the Problem of the Unconscious. P. 181.
(132) Ibid. P. 89.
(133) Rauhala L. Intentionality and the Problem of Unconscious. P. 186.
(135) Rauhala L. Intentionality and the Problem of Unconscious. P. 208.

(136) The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Works. Ed. by Ch. Reagan and D. Stewart. Boston, 1978. P. 104.
(137) Ricoeur P. Freud and Philosophy. An Essay of Interpretation. New Haven and London, 1970. P. 376.
(138) Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences. Essays of Language, Action and Interpretation. Cambridge (Mass.), P. 112.
139) Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences. Essays of Language, Action and Interpretation. P. 112.
(140) Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics. Evanston, 1974, P. 174.
(141) Ricoeur P. Freud and Philosophy. P. 467.
(142) The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Works. P. 170.
(143) Ricoeur P. Freud and Philosophy. P. 461.
(144) Ricoeur P. Philosophy of Will and Action // Phenomenology of Will and Action. P. 31.
(145) Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. P. 3.
(146) Rieff Ph. Freud: The Mind of the Moralist. P. 105.
(147) Bocock R. Simund Freud. Chichester, 1983. P. 123.
(148) Farrell B. The Standing of Psychoanalysis. Oxford, 1981. P. 47.
(149) Steel R. Psychoanalysis and Hermeneutics // The International Review of Psycho-Analysis. 1979. Vol. 6 Part 4. P. 389; Steel R. Freud and Jung. Conflicts of Interpretation. London, 1982. P. 314, 355.
(150) Bourgeois P. Extension of Ricoeur's Hermeneutic. The Hague, 1975. P. 80.
(151) Reagan Ch. Psychoanalysis as Hermeneutics // Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur. P. 157.
(152) Jhle D. Hermeneutics Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur. Evanston, 1971. P. 152.
(153) Bleicher J. Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique. London etc., 1980. P. 201, 202.
(154) Leavy St. The Psychoanalytic Dialogue. New Haven and London, 1980. P. 60, 108.
(155) Loewald H. Papers on Psychoanalysis. . New Haven and London, 1980. P. 102.
(156) Diltey W. The Rise of Hermeneutics // Critical Sociology. Selected Reading. Ed. by P. Connerton. Harmondsworth, 1976. P. 111.
(157) Heidegger M. Existence and Being. London, 1949. P. 301.
(158) Gadamer H.-G. Truth and Method. N. Y., 1975. P. 345, 397.
(159) Gadamer H.-G. The Historicity of Understanding as Hermeneutic Principle // Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays. Ed. by M. Murray. New Haven and London, 1978. P. 161.
(160) Gadamer H.-G. The Problem of Historical Consciousness // Interpretative Social Sciences. A Reader. Ed. by P. Rabinow and W. Sullivan. Berkeley etc., 1979. P. 108.
(161) Gadamer H.-G. The Historicity of Understanding as Hermeneutic Principle // Heidegger and Modern Philosophy. P. 176.
(162) Gadamer H.-G. Truth and Method. P. 261.
(163) Gadamer H.-G. The Historicity of Understanding as Hermeneutic Principle // Heidegger and Modern Philosophy. P. 180, 183.
(164) Gadamer H.-G. Truth and Method. P. 239-240.

(165) Ibid. P. 246.
(166) Ibid. P. 268
(167) Ibid. P. 433.
(168) Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. Berkeley etc., 1977.
(169) Foulkes D. A Grammar of Dreams. N. Y., 1878.
(170) Pasotti R. The Major Works of Sigmund Freud: A Critical Commentary. N. Y., 1874 P. 12.
(171) Rieff Ph. Freud: The Mind of the Moralist. P. 143.
(172) Rieff Ph. Freud: The Mind of the Moralist. P. 110.
(175) Jung C.-G. On the Nature of the Psyche. London, 1982. P. 46.
(176) Lorenzer A. Symbols and Stereotypes // Critical Sociology. Selected Reading Ed. by Connerton, Harmondsworth, 1976. P. 138.
(177) Lorenzer A. Symbols and Stereotypes // Critical Sociology. Selected Reading P. 150.
(178) Thompson J. Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas. Cambridge etc., 1981. P. 83.
(179) Habermas J. Knowledge and Human Interests. London, 1972. P. 218.
(180) Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. Berkeley etc., 1977. P. 41.
(181) Ricoeur P. Philosophy of Will and Action // Phenomenology of Will and Action. P. 31.
(182) Ricoeur P. Freud and Philosophy. P. 11.
(183) Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics. P. 160.
(184) Ibid. P. 162.
(185) Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Science. Essays on Language and Interpretation. Cambridge, Paris, 1981. P. 197.
(186) Ricoeur P. Freud and Philosophy. P. 66.
(187) Ibid. P. 12, 448.
(188) Ricoeur P. Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture // Interpretative Social Science, A Reader. P. 301.
(189) Ibid. P. 335.
(190) Ricoeur P. The Symbolism of Evil. Boston, 1969. P. 353.
(191) The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Works. P. 134.
(192) Ricoeur P. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // Interpretative Social Science. A Reader. P. 79.
(193) Hermeneutics and the Human Sciences. P. 193.
(194) Ricoeur P. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // Interpretative Social Science. A Reader. P. 97.
(195) Ricoeur P. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Forth Worth (Texas), 1976, P. 88.
(196) Ricoeur P. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // Interpretative Social Science. A Reader. P. 101.

(1) Seung T. Structuralism and Hermeneutics. N. Y., 1982. P. X.
(3) Interpersonal Psychoanalysis: New Directions. Ed. by E. Witenberg. N. Y., P. 53.
(4) French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis. Spec. ed. by J. Mehlman. New Haven, 1972. P. 97.
(6) French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis. P. 97.

(7) Kurzweil E. The Age of Structuralism. Levi-Strauss to Foucault. N. Y., 1980. P. 13, 237.
(8) Shalvey Th. Claude Levi-Strauss. Social Psychotherapy and the Collective Unconscious. Amherst, 1979. P. 15, 20.
(11) Jung C.-G. On the Nature of the Psyche. London, 1982. P. 123.
(14) Kurzweil E. The Age of Structuralism. Levi-Strauss to Foucault. P. 20-21.
(15) Dean St., Thong D. Transcultural Aspects of Metapsychiatry: Focus on Shamanism in Bali // Psychiatry and Mysticism. Ed. by St. Dean. Chicago, 1975. P. 278, 280, 281.
(17) Kurzweil E. The Age of Structuralism. Levi-Strauss to Foucault. P. 10.
(18) Dreyfus H., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Berkeley, 1982. P. XXII.
(20) Foucault M. Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Ed. by G. Colin. Brighton, 1980. P. 213.
(26) Foucault M. Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Ed. by G. Colin. P. 144.
(27) Ibid. P. 61.
(31) Schneiderman S. Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero. Cambridge (Mass.), London, 1983. P. 20.
(32) Clarke S. The Foundations of Structuralism: A Critique of Levi-Strauss and the Structuralist Movement. Brighton, 1981. P. 215.
(33) Turkle Sh. Psychoanalytic Politics: Freud's Revolution. Cambridge (Mass.), 1981. P. 16.
(34) Lacan J. Ecrits: A Selection. London, 1980. P. 117.
(35) Turkle Sh. Psychoanalytic Politics. P. 126.
(36) Lacan J. The Four Fundamental Conception of Psycho-Analysis. Harmondsworth. 1979. P. 153.
(37) Lacan J. Ecrits: A Selection. P. 302.
(38) Lacan J. The Four Fundamental Conception of Psycho-Analysis. P. 34.
(39) Lacan J. Ecrits: A Selection. P. 301.
(40) Lacan J. The Four Fundamental Conception of Psycho-Analysis. P. 20.
(41) Lacan J. The Four Fundamental Conception of Psycho-Analysis. P. 199.
(42) Ibid. P. 131.
(43) Lacan J. The Four Fundamental Conception of Psycho-Analysis. P. 32.
(44) Ibid. P. 205.
(45) Lacan J. The Four Fundamental Conception of Psycho-Analysis. P. 38, 115.
(46) French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis. Ed. by J. Mehlman. New Haven, 1972. P. 178.
(47) Spence D. Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis N. Y., 1982. P. 41.
(48) Ellenberger H. The Discovery of the Unconscious. P. 809.
(49) Gellner E. The Psychoanalytic Movement or the Coming of Unreason. London, 1985. P. 230.
(50) Wittgenstein L. Lectures & Conversations on Aesthetics. Psychology and Religious Belief. Berkley and Los Angeles, 1967. P. 41, 43.
(51) Wittgenstein's Lectures Cambridge, 1932-1935: From the Notes of A. Ambrose and M. Macdonald. Ed. by A. Ambrose. Chicago, 1982. P. 39-40.

(52) Wittgenstein L. Culture and Value. Ed. by G. von Wright in Collab. with H. Nyman. Oxford, 1980. P. 55.
(53) Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections. P. 151.
(54) McGuinness B. Freud and Wittgenstein // Wittgenstein and His Times. Ed. by B. McGuinness. Oxford, 1982. P. 27.
(55) Wittgenstein L. Remarks of the Philosophy of Psychology. Vol. 1. Ed. by G. Anscombe and G. Wright. Oxford, 1980. P. 130.
(56) Ibid. P. 160.
(57) Ibid. P. 165.
(58) Wittgenstein L. Remarks of the Philosophy of Psychology. Vol. 2. Ed. by G. Anscombe and G. Wright. Oxford, 1980. P. 9-10.
(59) Ibid. P. 116.
(60) Wittgenstein L. Culture and Value. P. 36.
(61) Wittgenstein L. Lectures & Conversations on Aesthetics. Psychology and Religious Belief. P. 41.
(62) Freud: A Collection of Critical Essays, Ed. by R. Wollheim. Garden City. N. Y., 1974. P. X.
(63) Lazerowitz M. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein. Dordrecht. Boston, 1977. P. 28.
(68) Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. Berlin etc., 1977. P. 130.
(69) Ibid. P. 131.
(70) Ibid. P. 130.
(72) Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. Berlin. P. 110.
(74) Wittgenstein L. Culture and Value. P. 44.
(76) Wittgenstein L. Culture and Value. P. 11.
(77) Wittgenstein L. Remarks of the Philosophy of Psychology. Vol. 2. P. 110.
(78) Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society. Vol. 1: 1906-1908. P. 151.
(79) Ibid. P. 152.
(80) Ibid. P. 149, 151.
(82) Hitschman E. Great Men. Psychoanalytic Studies. N. Y., 1956. P. 37.
(83) Wisdom J. The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy. London, 1953. P. VII.
(84) Wittgenstein L. Wittgenstein Lectures Cambridge, 1930-1932: From the Notes of J. King and D. Lee. Oxford, 1980. P. 1.
(85) Wittgenstein L. Remarks of the Philosophy of Psychology. Vol. 2. P. 110.
(86) Wittgenstein L. Wittgenstein Lectures Cambridge, 1930-1932: From the Notes of J. King and D. Lee. P. 1.
(87) Wittgenstein L. Remarks of the Philosophy of Psychology. Vol. 2. P. 109.
(88) Wittgenstein L. Wittgenstein Lectures Cambridge, 1930-1932: From the Notes of J. King and D. Lee. P. 37.
(89) Lazerowitz M. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein. P. VIII.
(90) Lazerowitz M. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein. P. 18.
(91) Ibid. P. 26
(92) Wittgenstein L. Wittgenstein Lectures Cambridge, 1930-1932: From the Notes of J. King and D. Lee. P. 9.
(93) Lazerowitz M. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein. P. 125.
(95) Lazerowitz M. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein. P. 163.
(96) Lazerowitz M. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein. P. VIII, XIV.

(97) Ibid. P. 202.
(98) Lazerowitz M. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein. P. 200.
(100) Horkheimer M. Traditional and Critical Theory // Critical Sociology. Selected Readings. Ed. by P. Connerton. Harmondsworth, 1976. P. 214.
(101) Horkheimer M. Traditional and Critical Theory // Critical Sociology. Selected Readings. P. 220.
(102) Horkheimer M. The End of Reason // The Essential Frankfurt School Reader. P. 36-37.
(103) The Authoritarian Personality. By T. W. Adorno et. al. N. Y., 1969. P. X.
(104) Aspects of Sociology. By the Frankfurt Institute for Social Research. With a Preface by M. Horkheimer and Th. W. Adorno. London, 1973. P. 141.
(105) Horkheimer M. Sociological Background of the Psychoanalytic Approach // Anti-Semitism. A Social Dcsseas. Ed. by E. Simmel. N. Y., 1946. P. 8-9.
(107) Horkheimer M. Eclipse of Reason. N. Y., 1947. P. 110.
(108) Horkheimer M. Eclipse of Reason. P. 114.
(109) Ibid. P. 121.
(110) Horkheimer M. Eclipse of Reason. P. 104, 105, 176.
(111) Ibid. P. 176.
(112) The Authoritarian Personality. P. 750-751.
(113) Ibid. P. 759.
(114) The Authoritarian Personality. P. 683.
(115) Adorno Th. W. Sociology and Psychology // New Left Review. 1967. N 46 P. 78.
(116) Adorno Th. W. Sociology and Psychology // New Left Review. 1967. N 46 P. 75.
(117) Adorno Th. W. Sociology and Psychology // New Left Review. 1968. N 46 P. 95.
(118) Ibid. 91, 92.
(119) Adorno Th. W. Sociology and Psychology II // New Left Review. 1968. N 47 P. 86-87.
(120) Ibid. P. 81.
(121) Adorno Th. W. Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda // The Essential Frankfurt School Reader. P. 120.
(122) Adorno Th. W. Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda // The Essential Frankfurt School Reader. P. 178.
(123) Marcuse H. Eros and Civilization. P. 5.
(124) Marcuse H. Eros and Civilization. P. 17.
(125) Marcuse H. Eros and Civilization. P. 43.
(126) Marcuse H. Reason and Revolution. Hegel and Rise of Social Theory. Boston, 1969. P. 273-312.
(127) Marcuse H. Eros and Civilization. P. 95.
(128) Ibid. P. 83.
(129) Marcuse H. Eros and Civilization. P. 127-128.
(130) Marcuse H. Eros and Civilization. P. 156.
(131) Harbermas J. Knowledge and Human Interests. London, 1972. P. 347.
(132) Habermas J. Toward a Rational Society. Student Protest, Science and Polititics. Boston, 1970. P. 31-32.
(133) Marcuse H. Eros and Civilization. P. 229.
(134) Fromm E. The Crisis of Psychoanalysis. N. Y., 1970. P. 18.
(135) Ibid. P. 18.

الفهــرس

